LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ

EN MORALE ET EN DROIT

THÈSE PRINCIPALE
POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

présentée

A LA FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DE L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

par

Georges KALINOWSKI

LYON
IMPRIMERIE EMMANUEL VITTE
177, avenue Félix-Faure
—
1967

1968

LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ EN MORALE ET EN DROIT

DU MEME AUTEUR :

Chez TOWARZYSTWO NAUKOWE KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO :

La Théorie duguitienne des règles sociale et juridique, Lublin, 1949 (en polonais avec un résumé en français).

Théorie de la connaissance pratique, Lublin, 1960 (en polonais avec un résumé en français).

A la LIBRAIRIE GÉNÉRALE DE DROIT ET DE JURISPRUDENCE :

Introduction à la logique juridique, Paris, 1965 (préface de Ch. Perelman).

A la SOCIÉTÉ D'ÉDITIONS INTERNATIONALES :

La Philosophie à l'heure du Concile, Paris, 1965 (en collaboration avec Stefan Swiezawski ; préface d'Olivier Lacombe).

Initiation à la philosophie morale, Paris, 1966 (préface de Joseph Folliet).

A PARAITRE :

Querelle de la science normative.

LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ

EN MORALE ET EN DROIT

THÈSE PRINCIPALE
POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

présentée

A LA FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DE L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

par

Georges KALINOWSKI

LYON
IMPRIMERIE EMMANUEL VITTE
177, avenue Félix-Faure
—
1967

© 1967, *by Editions Emmanuel VITTE, Lyon.*

" ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. "

(ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1139 b 12).

τὸ λέγειν... τὸ ὂν εἶναι τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές.

(ARISTOTE, *Métaphysique*, 1011 b 17).

" The first principles of morals are not deductions. They are self-evident ; and their truth, like that of other axioms, is perceived without reasoning or deduction. And moral truths that are not self-evident, are deduced, not from relations quite different from them, but from the first principles of morals ".

(Thomas REID, *Essays on the active powers*, V,7).

A MA FEMME

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543917_0010

INTRODUCTION

Ce livre prend place dans le sillage d'études telles que *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen logischen und ethischen Prinzipien* de Max Scheler ou *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis* d'Alf Ross, études qui posent, d'une manière ou d'une autre, le problème de la *connaissance morale* ou *juridique*. Pour prévenir une méprise toujours possible, précisons qu'il s'agit non de la connaissance *théorique*, connaissance constatant que telles et telles estimations morales sont admises dans telle et telle société ou que telles et telles normes juridiques y sont considérées comme obligatoires, mais d'une connaissance *pratique*, c'est-à-dire dirigeant l'action humaine, connaissance dont Aristote déjà esquissa la théorie (1).

En effet, nous nous demanderons si les jugements pratiques — qui sont d'ailleurs à définir, ce que nous tâcherons de faire plus loin (ch. III, § 3) — ou plus précisément les jugements moraux et juridiques tombent sous les catégories du vrai et du faux et dans l'affirmative s'ils sont ou non vérifiables et de quelle manière.

---

(1) Bien que la théorie aristotélicienne de la connaissance pratique se dégage nettement de l'ensemble de l'œuvre du Stagirite, aucun texte ne l'expose dans sa totalité. Des remarques, plus ou moins importantes, sont parsemées à travers tout le *corpus aristotelicum* (surtout dans l'*Ethique à Nicomaque*). On en trouvera la liste chez Bonitz dans son *Index Aristotelicus* (voir notamment à ἐπιστήμη (278 b 57 ss.), νοῦς (490 b 45 ss.), πρακτικός (630 6 b ss.) et φιλοσοφία (820 b 45 ss.).

En répondant à cette question on se prononce pour ou contre l'existence de la connaissance pratique (envisagée en l'occurrence sous la forme de la connaissance morale et juridique). C'est pourquoi notre problème se laisse énoncer aussi en ces termes : « Y a-t-il une morale et un droit vrais et dans l'affirmative comment vérifie-t-on les jugements qui les composent ? ». Si la réponse à la première partie de cette question devait être négative, notre tâche serait du même coup terminée. La réponse positive suscite par contre le problème de la « vérification » et de la « falsification » (comme disent les logiciens anglo-saxons) des jugements moraux et juridiques. Il ne suffit pas en effet de savoir que ceux-ci peuvent être vrais ou faux. Car on peut imaginer une théorie qui affirmerait la vérité des jugements en question tout en reconnaissant l'impossibilité de leur vérification (1). Il importe donc de savoir de quelle manière l'on constate la vérité ou la fausseté des jugements moraux et juridiques.

Notre double problème est essentiellement philosophique. Or qui dit « problème philosophique » dit par cela même d'une part « problème dont la solution dépend de l'ensemble des idées philosophiques admises par celui qui se le pose » (parce qu'en philosophie tout se tient) et de l'autre « problème dont les données mêmes — s'il a la chance de ne

---

(1) De telles théories existent d'ailleurs. On en trouve un exemple chez I.-C. Lewis *(An Analysis of Knowledge and Valuation)* d'après qui les jugements de valeur n'étant que de simples appréciations du bien ou du mal sont vrais ou faux tout en demeurant invérifiables. A ce propos il importe de dissiper la confusion à laquelle n'échappe pas Mme Ossowska qui dans ses *Podstawy nauki o moralnosci (Fondements de la science des mœurs)* attribue la théorie en question à Moore et Prichard. Or les intuitionnistes anglais ne soutiennent point que les jugements moraux de valeur qui, d'après eux, sont vrais ou faux, ne sont pas en même temps *vérifiables*, mais affirment seulement que les premières estimations morales sont *indémontrables* parce qu'*évidentes*. Et l'on ne démontre pas ce qui est évident ! Mais montrer l'évidence d'un jugement c'est encore le justifier rationnellement, le vérifier.

pas être considéré comme un faux problème — seront sûrement contestées par quelqu'un » (sans parler de sa solution qui ne réunira jamais l'unanimité). Car en philosophie, comme l'atteste son histoire, la différence d'opinions est fondamentale et permanente, liée à la nature même de la réflexion philosophique et pratiquement invincible. Si elle se rencontre aussi en science, non seulement elle n'empêche pas l'unité, mais finalement la prépare et y mène, alors qu'en philosophie elle aboutit à une pluralité radicale des positions. La science jouit donc à cet égard d'une supériorité par rapport à la philosophie. Elle ne suffit pourtant pas à satisfaire tous nos besoins intellectuels. C'est pourquoi les hommes cherchent à la dépasser en se livrant entre autres à la réflexion philosophique. Hélas, ils s'en font des conceptions les plus diverses ! Et si jamais quelques esprits tombent plus ou moins d'accord sur sa nature et ses problèmes, ils divergent presque toujours sur la manière de les poser ou de les résoudre, si ce n'est sur les deux à la fois. Pluralité des conceptions de la philosophie, pluralité des systèmes au sein de chacune d'elle, pluralité des problèmes, des méthodes, des points de vue, des solutions, des langages enfin, parfois intraduisibles, voilà le triste sort de la « reine des sciences ». Une vraie tour de Babel ! Il ne faut cependant ni s'en étonner ni s'en scandaliser outre mesure ni verser finalement dans le scepticisme. Rien de surprenant à cette situation, certes à plus d'un égard lamentable, de l'humanité lancée dans les entreprises intellectuelles les plus ardues et les plus hasardeuses où sont discutés les problèmes dans un certain sens les plus fondamentaux de l'existence humaine et où — le réel à étreindre étant, comme pensent d'aucuns (1), suprasensible — les prises empiriques man-

(1) Ainsi Bergson, par exemple, voit la source des différences existant entre la science et la métaphysique dans la diversité de leurs objets respectifs : la matière et l'esprit. Il en traite, comme

quent. Car tout cet effort n'est pas vain. En effet, bien qu'entre les philosophes en général l'unanimité ne se fasse jamais, des lueurs jaillissent quelquefois qui éclairent de nombreux esprits (1).

Mais évidemment cela ne change rien au fait que quelque problème qu'on soulève et quelque solution qu'on avance, on sera toujours critiqué par quelqu'un, voire incompris. C'est pourquoi il s'agit moins de polémiquer en essayant de convaincre que de dialoguer en tâchant de se comprendre. Ceci exige que chacun précise ses positions, détermine son point de vue, révèle sa base de départ. Car non seulement la solution, mais aussi la manière de poser le problème dépendent des principes philosophiques admis au début. Il est par conséquent évident que, n'ayant d'autre intention que de proposer à la réflexion du lecteur une certaine manière de voir les choses, ce n'est pas pour lui imposer un point de vue déterminé que nous l'expliciterons, mais simplement pour essayer de le rendre intelligible.

Revenant à la première partie de notre problème nous l'énoncerons en d'autres termes, à la fois nouveaux et plus précis que ceux précédemment employés. De fait,

---

on le sait, surtout dans *La Pensée et le Mouvant*, introduction, 2e partie (La position des problèmes).

(1) Comme le remarque pertinemment l'auteur du *Bulletin de la Philosophie*, le R.P. MONTAGNES, la pluralité des opinions en philosophie est devenue aujourd'hui un lieu commun. Il serait par conséquent fastidieux d'en dresser la bibliographie dans une étude comme celle-ci. Il suffit de rappeler à ce propos les remarques bien connues de KANT (*Critique de la raison pure*, préface à la 2e édition, p. 18) ou de HUSSERL (*Méditations Cartésiennes*, introduction, p. 4). Le R.P. MONTAGNES a aussi raison d'évoquer, à ce sujet, une opinion adverse de M. MARITAIN, quelque peu optimiste effectivement, mais non sans fondement. L'éminent thomiste montre en réalité (*Le philosophe dans la cité*, p. 26) que la philosophie progresse *malgré* et même dans une certaine mesure *grâce* à la pluralité des opinions qui y règne.

laissant de côté la question de la définition matériellement adéquate et formellement correcte de la proposition vraie, question étudiée, comme on le sait, — et résolue (pour une part positivement, pour une autre négativement) — par Alfred Tarski (1), nous pouvons recourir à la formule, insatisfaisante certes en elle-même, comme l'a précisément montré le logicien polonais, mais suffisante tout de même au niveau auquel se situent nos considérations, à savoir à la formule : « La proposition 'p' est vraie si et seulement si p» (où p est le symbole d'une variable remplaçable par n'importe quelle proposition et 'p' celui d'une variable nominale qu'on doit remplacer par le nom de la proposition mise à la place de p). En opérant une telle substitution nous obtenons par exemple : « La proposition 'Platon est l'auteur des *Lois*' est vraie si et seulement si Platon est l'auteur des *Lois*». Après avoir prouvé qu'une telle « définition » de la proposition vraie est défectueuse parce que pouvant conduire à des antinomies, M. Tarski

---

(1) Tarski, *Pojecie prawdy w jezykach nauk dedukcyjnych (Le Concept de la vérité dans les langages des sciences déductives)*. L'ouvrage fut résumé et traduit en allemand et en anglais (voir l'index bibliographique à la fin du présent volume). M. Tarski y construisit une définition sémantique, matériellement adéquate et formellement correcte, de la proposition vraie énoncée dans le langage de l'algèbre des classes. Il a en même temps prouvé qu'il n'était possible de formuler des définitions analogues que pour les langages formalisés de rang fini. (Tarski o.c., p. 114 ss.). Ajoutons que M. Tarski entend par « langages de rang fini » les trois groupes suivants de langages : 1° les langages dont toutes les variables appartiennent à la même catégorie sémantique ; 2° les langages dont le nombre de catégories sémantiques comportant des variables est plus grand que 1 mais fini ; 3° les langages dont les catégories sémantiques bien qu'elles soient en nombre infini sont toutes d'un rang fini (déterminé par un nombre naturel n). (Id., o.c., p. 71 s.) L'explication suivante précisera au besoin la notion de rang : si le nom désignant un objet (une table, un arbre, etc.) est de rang 0, l'expression désignant ce nom (le nom d'un nom) est de rang 1, celle qui désigne l'expression précédente (le nom du nom d'un nom) est de rang 2 et ainsi de suite.

a élaboré la définition parfaite d'une telle proposition pour le langage de l'algèbre des classes, en la situant par ailleurs, au-dessus du débat opposant le réalisme à l'idéalisme (1). Nous croyons néanmoins pouvoir utiliser la première « définition » — à titre de définition provisoire — parce qu'il ne s'agit pour nous que de mettre en relief, à son aide, notre problème, ou plus exactement sa première partie. Elle se laisse en effet énoncer comme suit : « Peut-on remplacer la variable 'p' dans la définition provisoire de la proposition vraie, indiquée plus haut, par une expression ayant la forme syntaxique d'une proposition morale ou juridique (au sens de ce terme qui sera déterminé plus loin, ch. III, § 4) ? ». Notons entre parenthèses qu'à l'encontre de l'étude de M. Tarski la nôtre présuppose le réalisme noétique.

Bien que notre problème se rattache à l'essence même de la morale et du droit, de très nombreux philosophes n'en parlent pas en termes exprès. Leurs idées touchant notre sujet pourraient tout au plus être conjecturées, avec plus ou moins de chance, à partir de l'ensemble de leur œuvre. Mais par principe nous ne nous y aventurerons pas, l'histoire de la philosophie étant, pour nous, une aide à la réflexion et non l'objectif visé en premier lieu. Nous nous limiterons par conséquent aux ouvrages, anciens ou modernes, consacrés, en totalité ou en partie, à notre question. Encore n'ambitionnerons-nous pas un exposé exhaustif de tout ce qui a été écrit à ce propos, si tant est que cela fût possible, mais nous contenterons-nous d'un sondage d'opinions opéré, osons-nous supposer, assez judicieusement pour révéler les principales solutions de notre problème ainsi que les arguments les plus avancés

(1) Au sujet de cette dernière affirmation voir TARSKI *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, 14, p. 355 s.

à leur appui. Nos auteurs se répartissent en partisans et adversaires de la vérité (et de la fausseté) des jugements moraux. Par commodité d'expressions, nous appelerons « *positive* » la thèse soutenue par les premiers et « *négative* » la thèse défendue par les seconds. Il est curieux de constater, en dépit de la pénurie des textes anciens, que chez les philosophes de l'antiquité, du Moyen Age et du début des temps modernes jusqu'au XVII^e siècle, les tenants de la thèse positive sont plus explicites et plus nombreux que leurs adversaires qu'on chercherait d'abord parmi les sophistes et les hédonistes, plus tard parmi les volontaristes. Par contre, depuis le XVIII^e siècle c'est la thèse négative qui gagne en importance et semble même de nos jours l'emporter. Entre les uns et les autres s'étend le *no man's land* du scepticisme, d'ailleurs extrêmement réduit. En fait, il compte en tout et pour tout un seul représentant de marque : Arne Naess, chef de l'école philosophique norvégienne. Encore faut-il préciser que l'opinion de Naess se cristallise par opposition à la thèse négative et prend de ce fait la forme d'une croyance à la possibilité de la vérité des normes. Notons pour terminer ces remarques bibliographiques, que le thème de cette étude, discuté au temps de Hume et de Reid, connaît de nos jours un regain d'actualité dû à une extension récente de la logique modale, rejoignant de manière assez inattendue les préoccupations des moralistes et des juristes s'intéressant à la logique des normes (1). Il existe de ce fait un nombre toujours grandissant d'études logiques dont M. Conte dresse dans sa *Bibliografia di logica giuridica* une liste très complète pour les années 1936 à 1960. Même lorsqu'elles ne traitent pas directement de notre problème, elles ont encore leur importance pour nous, car elles lient

(1) Pour l'histoire récente de la logique des normes voir WEINBERGER, *Die Sollsatzproblematik in der modernen Logik* et KALINOWSKI, *Introduction à la logique juridique.*

souvent (Joergensen, Ross, Weinberger, von Wright de *Norm and Action*) la possibilité d'une logique des estimations, normes ou impératifs à l'attribution à ces « jugements pratiques » de la valeur de vérité ou de fausseté.

Le point de vue thématique se subordonnant dans cette étude l'aspect historique, il serait naturel d'analyser et, au besoin, de critiquer diverses opinions relatives à notre question *en marge* des développements visant sa solution. Cependant cette méthode s'avère impraticable à cause du flottement de la terminologie chez la plupart des auteurs discutés. Tandis que les uns distinguent entre jugements de valeur, normes et impératifs (Ossowska), d'autres considèrent ces trois termes comme synonymes (Kaplan), d'autres encore identifient estimations et normes ou normes et impératifs ou enfin estimations et impératifs, si tant est qu'on puisse deviner les catégories de jugements dont ils parlent. Or, notre analyse des jugements moraux (ch. III) conduisant à la nécessité de la distinction entre estimations, normes et impératifs, nous nous verrons dans l'obligation d'examiner séparément la question de la vérité et de la vérification de chacune de ces trois espèces de jugements. C'est pourquoi nous ne pourrons pas, à cause de l'imprécision terminologique signalée plus haut, classer les théories à discuter d'après le même critère. Force nous est donc de consacrer la première partie de cette étude à un examen critique des arguments des partisans et des adversaires de la thèse positive qui se trouvera reprise dans la deuxième partie où nous chercherons à la développer et à l'approfondir. Si, chemin faisant, nous n'évitons pas la polémique, nous ne la recherchons pas non plus. Car en philosophie, comme il a été déjà dit en passant, il ne s'agit pas tellement de convaincre que de donner à réfléchir, en confrontant, avec cette sérénité qu'appelle Etienne Gilson dans *Jean Duns Scot*, les principes des opposants aux nôtres, en essayant de

voir ce que les autres nous montrent et en leur montrant à notre tour ce qu'ils ne voient pas (1).

Mais avant de passer à la double tâche qui vient d'être déterminée, l'auteur tient à remercier Monsieur le Professeur Maurice Dupuy des remarques qui plus d'une fois ont guidé ce travail, le *Centre National de la Recherche Scientifique* de l'aide apportée à sa publication et la Maison Emmanuel Vitte de l'accueil qu'elle a bien voulu lui réserver, sous le parrainage du regretté Monseigneur Régis Jolivet.

(1) Voir l'admirable passage consacré par l'éminent médiéviste au « plus haut dialogue de l'histoire de la philosophie » qui, au tournant du XIII^e siècle, opposa Jean Duns Scot à Thomas d'Aquin au sujet de l'être et de sa notion (Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 668).

PREMIERE PARTIE

POSITIONS ET ARGUMENTS

Non seulement les problèmes philosophiques sont en majeure partie toujours les mêmes — le nom de *philosophia perennis*, envisagé sous cet angle, n'est-il pas significatif ? — mais encore les réponses aux questions qu'on se pose se réduisent ici par la force des choses à des « oui », des « non » et des « peut-être » (1). Il n'en est pas autrement dans notre cas. La question de savoir, si les jugements moraux et juridiques tombent ou non sous les catégories de vérité et de fausseté, est, sous une forme ou sous une autre, l'un des thèmes permanents de la philosophie. Et les réponses à cette question se divisent effectivement en négatives, affirmatives et sceptiques. Notre réflexion ira ici des tenants du « non » aux défenseurs du « oui ».

Chez les adversaires de la connaissance pratique comme chez ses partisans le raisonnement dictant la solution de notre problème est en principe simple. Les propositions pratiques, à savoir les estimations, les normes et les impératifs, ne sont — et ne peuvent pas être — vraies ou fausses parce qu'elles désignent des produits d'actes non-cognitifs (d'actes non-objectivants dans la terminologie de Husserl) lesquels échappent en tant que tels aux catégories du vrai et du faux, soutiennent les uns. Toutes ces propositions ou plus exactement les estimations et les normes — l'auteur de la présente étude n'a pas rencontré, dans la bibliographie du sujet dont il a pu prendre connaissance, de thèse attribuant la vérité et la fausseté aux impératifs propre-

---

(1) Voir, à ce sujet, une remarque pertinente chez SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophies*, t. I, p. 32.

ment dits (1) — sont nécessairement soit vraies soit fausses parce qu'elles sont précisément des produits d'actes cognitifs, rétorquent les autres. Mais ni le « non » des premiers, ni le « oui » des seconds n'a le même sens chez tous. Les « négativistes » se divisent en effet en volontaristes et sentimentalistes (émotionalistes) selon qu'ils situent la source des jugements pratiques dans la volonté ou dans le sentiment (émotion). Les « positivistes » à leur tour se répartissent en deux groupes : le premier comprend les « émotionalistes » (qu'il ne faut naturellement pas confondre avec les « émotionalistes négativistes ») admettant une « connaissance émotionnelle » spécifique, différente de la connaissance rationnelle (intellectuelle), le second — les rationalistes (intellectualistes) déclarant ne constater qu'une seule connaissance : la connaissance rationnelle intellectuelle — se superposant bien entendu à la connaissance sensitive.

(1) Pour la notion d'impératif, voir plus loin, ch. VI, § 1, p. 255 ss.

CHAPITRE PREMIER

PARTISANS DU « NON »

Une discussion de la « thèse négative »

§ 1. Irrationalisme volontariste (1)

Les Anciens et les Modernes (positivisme juridique)

Certains auteurs qui concentrent leur attention sur les normes morales et juridiques (distinguées de manière plus ou moins explicite des jugements de valeur) y voient des produits de la volonté. Il est évident que si les normes provenaient d'actes volitifs, et non cognitifs, elles seraient de par leur nature étrangères aux catégories de vérité et de fausseté. C'est pourquoi, même si, à notre connaissance, plusieurs partisans du volontarisme moral et juridique n'adhèrent pas explicitement à la « thèse négative », leur « négativisme » ne peut faire l'ombre d'un doute. Nous nous croyons par conséquent autorisé, voire obligé, à

(1) Le terme « volontarisme » désigne une proéminence de la volonté soit sur le plan ontique (volontarisme métaphysique, celui de Schopenhauer, par exemple), soit sur le plan noétique (la volonté détermine le vrai, comme on le voit, par exemple, chez Bergson, dans son introduction à la traduction française du *Pragmatisme* de James), soit sur le plan moral (la volonté détermine le bien). C'est de cette dernière forme de volontarisme qu'il s'agit ici.

réserver dans ce premier chapitre un paragraphe à part aux volontaristes bien que leur refus des valeurs logiques de vérité et de fausseté aux normes morales et juridiques ne soit souvent qu'indirect et implicite. Le « négativisme » se laisse induire du volontarisme. Voilà pourquoi celui-ci demande à être examiné et discuté. En vérité, s'il était rationnellement fondé, il éliminerait ipso facto la « thèse positive ».

L'histoire du volontarisme moral et juridique est longue et riche. Sans même sortir des limites du monde occidental ou occidentalisé, continuant, d'une manière ou d'une autre, la tradition gréco-latine, il nous faudrait — pour l'embrasser totalement — remonter jusqu'aux penseurs antiques. Créon de Sophocle ne représente-t-il pas la même tendance qui à l'époque de l'empire romain et byzantin forgea le brocard : « *Quod placuit principi legis habet vigorem* » qu'on lit dans les *Institutiones* de Justinien ? (1). Mais il n'entre pas dans notre intention de reconstituer ici l'histoire intégrale du volontarisme. Nous nous bornerons à évoquer rapidement quelques-uns de ses représentants les plus marquants, notamment Jean Duns Scot, Guillaume d'Occam (et ses nombreux disciples directs et indirects), Suarez, Hobbes, Descartes, Rousseau et les juristes positivistes du XIX^e^ et du XX^e^ siècle. Encore serons-nous très bref à ce sujet, trouvant superflu d'y revenir depuis l'excellente étude du volontarisme juridique moderne due au R.P. André-Vincent (2).

Le volontarisme médiéval rejoint par ses racines les plus profondes l'augustinisme dont l'importance pour notre sujet vient de sa théorie de l'identité radicale de l'âme et de ses trois puissances : l'intellect, la volonté et la mémoire, théorie qu'E. Gilson évoque précisément à

(1) *Corpus Iuris Civilis*, *Institutiones*, l. I, II, 21.
(2) André-Vincent, *La notion moderne de droit naturel et le volontarisme*.

propos de l'occamisme. « Le désir de retrouver dans l'âme humaine une image de la divinité 'triune' a toujours favorisé cette psychologie », note l'éminent historien de la philosophie et il continue : « On partira volontiers de là pour soutenir l'unité intime des opérations de l'intellect et de la volonté, jusqu'à sembler parfois les confondre dans l'indivision d'un même acte » (1). Afin de saisir la signification de cette théorie pour le volontarisme, rappelons encore cette autre remarque du même auteur qui observe que pour passer des positions de Jean Duns Scot, admettant que Dieu aurait pu rendre bonne la haine du prochain, mais non la haine envers Lui, aux affirmations de Guillaume d'Occam et de Descartes soutenant que « si Dieu l'avait voulu, ç'aurait pu être un acte méritoire que de le haïr », il fallait d'abord effacer toute distinction entre l'entendement de Dieu et sa volonté (2). Or l'augustinisme, revêtant d'ailleurs des formes diverses, fut l'orientation prédominante de la pensée chrétienne durant tout le Moyen Age ; la position de doctrine, en quelque sorte officielle de l'Eglise, acquise depuis la fin du XIX^e siècle par le thomisme (n'est-ce pas au préjudice partiel aussi bien de celui-ci que de la théologie et philosophie chrétiennes en général ?), ne doit pas nous le cacher. Cependant l'étude de l'origine et de l'histoire du volontarisme n'étant pas notre objectif principal, nous ne nous astreignons pas à un examen plus approfondi des rapports entre l'augustinisme et le volontarisme moral et juridique, mais passons immédiatement aux volontaristes du XIII^e et du XIV^e siècles, notamment à Jean Duns Scot et à Guillaume d'Occam.

Le Docteur Subtil est en effet considéré comme le volontariste par excellence et l'est certes à sa façon. Mais pour comprendre le caractère et la signification de son volon-

(1) Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, p. 658.
(2) Id., o.c., p. 658 et 599.

tarisme ainsi que du volontarisme d'Occam, il faut se rappeler que la pensée chrétienne du XIII^e^ et du XIV^e^ siècles devait parer au danger que représentait pour le christianisme la philosophie païenne d'Aristote, véhiculée par ses commentateurs arabes, Avicenne et Averroès en particulier. D'une part, elle se prêtait à une interprétation matérialiste et de l'autre il s'en dégageait un nécessitarisme inacceptable pour l'orthodoxie chrétienne. La solution du problème apportée par saint Thomas d'Aquin qui avait « baptisé » le Stagirite ne fut ni comprise par ses disciples ni appréciée par les autorités écclésiastiques. Il suffit pour s'en convaincre d'évoquer les écarts essentiels entre la pensée authentique de l'Aquinate et l'enseignement d'un Gilles de Rome, disciple immédiat de saint Thomas, ou d'un Cajétan, considéré jusqu'aux travaux révélateurs d'E. Gilson comme l'un des commentateurs les plus fidèles du maître, ainsi que les « condamnations » qui atteignirent en 1277 (Etienne Tempier, évêque de Paris, Robert Kilwardy, archevêque de Canterbury, dominicain lui-même - sic !) et en 1282 (Jean Peckham, franciscain, successeur de Kilwardy à Canterbury) certaines thèses de celui qui devint, mais seulement à la fin du XIX^e^ siècle), le Docteur Commun de l'Eglise. Tenant l'œuvre de saint Thomas pour corrompue par l'infiltration de l'aristotélisme, Jean Duns Scot oppose énergiquement au Dieu d'Avicenne dont la volonté suit nécessairement les lois dictées par son intellect et au Dieu d'Averroès, intellect pur, créant le monde par nécessité depuis l'éternité, le Dieu de la Bible, le Jehovah « qui — selon l'expression d'E. Gilson — n'obéit à rien, pas même aux Idées » (1). C'est donc pour combattre le nécessitarisme que Jean Duns Scot exalte la liberté de Dieu et Guillaume d'Occam sa toute-puissance.

---

(1) GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, p. 653.

Le Dieu de Duns Scot n'est lié que par la contradiction. De ce fait il est limité par les commandements de la Première Table (par les deux premiers intégralement, par le troisième seulement en partie). Les commandements de la Deuxième Table ne sont pas des préceptes de la loi naturelle, mais de la loi divine positive. C'est pourquoi Dieu aurait pu édicter à leur place des préceptes entièrement différents en nous dotant d'une autre nature. Celle-ci aurait bien sûr exigé des règles de conduite différentes de celles qui ont actuellement leur fondement en nous et dont Dieu a maintes fois dispensé les hommes au cours de l'Ancien Testament usant précisément de son pouvoir de libre législateur. En effet, Duns Scot interprète les faits bibliques paraissant contraires aux commandements de la Deuxième Table, tels la polygamie des patriarches, le mensonge de Judith, la spoliation des Egyptiens par les Juifs, l'homicide ordonné par Dieu à Abraham et que celui-ci était prêt à commettre, etc., comme des dispenses accordées par le législateur suprême. Il en résulte que les commandements de la Deuxième Table, s'ils sont de la loi naturelle au sens large, ne forment pas la loi naturelle au sens strict, mais restent des préceptes positifs. C'est ici qu'éclate la différence entre Jean Duns Scot et saint Thomas pour qui les dispenses scotistes ne sont que des dispenses apparentes et les commandements de la Deuxième Table comme ceux de la Première constituent la loi naturelle et non la loi positive.

La volition du contradictoire mise à part, le Dieu de Scot est donc absolument libre. « Dieu crée s'il le veut et il ne crée que parce qu'il veut. Demander la raison pour laquelle Dieu a voulu ou n'a pas voulu telle ou telle chose c'est donc demander la raison de ce qui n'en a pas. L'unique cause pour laquelle Dieu a voulu les choses est sa volonté et l'unique cause du choix qu'il a fait est que sa volonté est sa volonté : il n'y a donc pas à remonter au-delà (...). La volonté de Dieu est donc maîtresse absolue

du choix et de la combinaison des essences ; elle n'est même pas soumise à la règle du bien, c'est au contraire la règle du bien qui lui est soumise. Si Dieu veut une chose, cette chose sera bonne ; et s'il avait voulu d'autres lois morales que celles qu'il a établies, ces autres lois eussent été justes, parce que la rectitude est intérieure à sa volonté même, et qu'aucune loi n'est droite qu'en tant qu'elle est acceptée par la volonté de Dieu » (1). Nous nous sommes permis cette longue citation parce qu'elle est empruntée à l'un des meilleurs connaisseurs actuels de Scot. Ne nous montre-t-elle pas le Docteur Subtil comme le volontariste par excellence ? Et cependant le même historien écrit dans sa monographie consacrée aux positions fondamentales de Jean Duns Scot (et parue à la même date — 1952 — que la deuxième édition de sa *Philosophie au Moyen Age* où se trouve le passage précité) : « Rien ne montre mieux, combien il est imprudent de désigner une doctrine par une étiquette. On dit souvent que Duns Scot est ' volontariste ', parce qu'il soumet à la volonté de Dieu une partie du Décalogue et, par là même, une partie de la loi naturelle. En fait, Duns Scot refuse d'inclure dans cette loi tout ce dont Dieu lui-même a parfois dispensé les hommes, précisément parce que la loi morale naturelle ne dépend que du seul entendement de Dieu, non de sa volonté. Est de loi naturelle, au sens strict, ce dont *la vérité est appréhendée par l'intellect divin* avant tout acte de sa volonté (c'est nous qui soulignons). La discussion entre scotistes et thomistes ne peut porter que sur ce qui, *en fait*, est inclus dans la loi naturelle ; quant à la notion même qu'ils ont de cette loi, elle n'est pas moins intellectualiste chez Duns Scot que chez Thomas d'Aquin » (2). (Le passage que nous nous sommes permis de souligner ne révèle-t-il pas en Scot un partisan virtuel de la « thèse positive » au même

(1) GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, p. 599.
(2) GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 613 s.

titre que saint Thomas ?) (1). Néanmoins E. Gilson fait ressortir la différence entre Duns Scot et Thomas d'Aquin en matière du primat de la volonté et de l'intellect. Si les deux docteurs admettent que nous ne voulons que ce que nous connaissons, la volonté l'emporte sur l'intellect d'après Duns Scot *parce qu'elle meut l'intellect* qui n'est plus alors que la cause occasionnelle du vouloir tandis que selon saint Thomas *l'intellect,* tout en dépendant extrinsèquement dans son activité de la volonté, *lui est intrinsèquement supérieur en vertu de sa nature.*

Bref, Scot accorde à la volonté un primat tant chez l'homme qu'en Dieu. Le volontarisme de Scot au niveau de l'homme peut être caractérisé par cette phrase d'E. Gilson : « Nos idées nous déterminent, mais nous déterminons d'abord le choix de nos idées » (2). Son volontarisme divin est défini par une autre remarque du même historien (que nous paraphrasons) : « Ce n'est pas la volonté de Dieu qui fait que les natures sont ce qu'elles sont, mais c'est elle qui, entre l'infinité des essences possibles, a librement choisi celles qui seraient créées » (3). Encore faut-il ne pas oublier que la distinction scotiste entre l'intellect et la volonté de Dieu n'est qu'une *distinction formelle* au sens technique que ce terme possède dans le langage de Scot (4). En un mot : Dieu est absolument libre. Car les essences idéales ne s'imposent pas à la pensée et le contradictoire

---

(1) Un autre argument parlant dans le même sens peut être tiré de la notion de science pratique reprise par Duns Scot à la tradition aristotélicienne et appliquée entre autres à la théologie, science pratique par excellence, à son avis.

(2) Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, p. 601.

(3) Id., *Jean Duns Scot*, p. 611.

(4) « Il y a distinction formelle scotiste, chaque fois que l'intellect peut concevoir, au sein d'un être réel, un de ses constituants formels à part des autres. Les *formalitates* ainsi conçues sont donc à la fois réellement distinctes dans la pensée et réellement unes de l'unité même du sujet. » (Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, p. 599 s.)

par lequel il est lié ne saurait, selon le mot spirituel d'E. Gilson, jouer le rôle d'une limite parce que le contradictoire n'est rien. Mais malgré tout la conception scotiste de la loi, de la loi naturelle d'abord, de la loi positive ensuite, reste au fond aussi intellectualiste que chez saint Thomas parce que si la liberté du suprême Artiste n'est limitée par rien, si l'acte créateur divin est suprêmement libre, il demeure néanmoins suprêmement rationnel (1).

N'en est-il pas encore ainsi pour Occam en dépit de tout ce qui rend son volontarisme plus absolu que celui de Scot ? Il est vrai que le *Venerabilis Inceptor* de la nouvelle théologie, *viae novae*, ne voit plus, en raison de son nominalisme, dans les termes « intellect divin » et « volonté divine » que des *noms divins* et non des désignations de puissances, d'attributs ou de *formalitates*. D'autre part, « Occam soumet comme Duns Scot, mais plus absolument encore — note E. Gilson — toutes les lois morales à la pure et simple volonté de Dieu. La restriction maintenue par Duns Scot en faveur des deux premiers préceptes du décalogue n'arrête plus Guillaume d'Occam, et sauf lui et ses disciples, on ne peut guère citer que Descartes pour avoir soutenu, que si Dieu l'avait voulu, ç'aurait pu être un acte méritoire que de le haïr. La haine de Dieu, le vol et l'adultère sont mauvais en raison du précepte divin qui les interdit, mais ç'auraient été des actes méritoires si la loi de Dieu nous les avait prescrits. Il va sans dire que Dieu n'a pas de mérites en soi à récompenser chez l'homme, ni de fautes en soi à punir ; il peut donc perdre les innocents et sauver les coupables ; il n'y a rien de tout cela qui ne dépende de sa simple volonté » (2). S'il en est ainsi, c'est parce que le Dieu d'Occam est toute-puissance comme celui de Scot fut avant tout liberté.

---

(1) Id., *L'Etre et l'Essence*, p. 309.
(2) Id., *La philosophie au Moyen Age*, p. 652.

Mais même chez Occam, malgré son nominalisme et son volontarisme, si Dieu peut tout ce qui n'est pas contradictoire (il n'est pas contradictoire que Dieu ordonne à l'homme de haïr son prochain, disait Scot, il n'est pas contradictoire que Dieu ordonne à l'homme de le haïr, renchérit Occam), si « à l'intérieur de Dieu — selon la formule de A. Michel — l'entendement divin ne se distingue pas de la volonté parce qu'il est la volonté même » (1), si « la volonté — d'après Occam lui-même — est la cause première de toutes choses » (2), il demeure que « *Deus est rationabiliter operans* » et « *ipsasmet res cognoscit quas postea producit* » (3). Bien que l'intellect divin se confonde avec la volonté divine, on peut — et on doit — distinguer entre l'un et l'autre à cause du caractère rationnel de l'activité divine, ainsi qu'on peut — et on doit — admettre que « l'intellect divin connaît la créature avant que la volonté divine ne l'ait voulu » (4). La loi divine, qu'elle soit naturelle ou positive, reste dans ce contexte essentiellement rationnelle.

Le mouvement occamiste eut au cours du XIV^e^ et du XV^e^ siècle plusieurs représentants de marque à l'Université de Paris, notamment Jean de Mirecourt, Nicolas d'Autrecourt, le chancelier Gerson et le recteur Jean Buridan. Ainsi la lignée des volontaristes français va de manière presque ininterrompue jusqu'à Descartes. Pour l'auteur des *Méditations* comme pour ses devanciers, la loi divine dépend de la volonté de Dieu (dans quel sens, nous venons de le voir). C'est pourquoi il n'aurait jamais souscrit à la phrase célèbre de Grotius soutenant, comme

---

(1) MICHEL, *Volontarisme*, col. 3311.
(2) OCCAM, I *Sent.*, dist. X, q. II G. Cité par VIGNAUX, *Nominalisme*, col. 762.
(3) Cité d'après VIGNAUX, *Nominalisme*, col. 763.
(4) OCCAM, I *Sent.* dist. XXXVI, q. I, CC, cité par VIGNAUX l. c.

l'on sait, que la loi naturelle obligerait même si Dieu n'existait pas. Descartes admet exactement le contraire en parlant des vérités éternelles : « Il ne faut donc pas dire que si Dieu n'existait pas, néanmoins ces vérités seraient vraies : car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres » (1). En outre, dans l'*Entretien avec Burman* Descartes, à la question : « Mais alors, Dieu n'aurait-il pas pu commander à la créature de le haïr et instituer que cela était le bien ? », répond : « Maintenant il ne le peut plus. Mais ce qu'il aurait pu, nous ne le savons point. Et pourquoi n'aurait-il pu commander cela à la créature ? » (2). Et dans sa lettre à Arnaud du 29 juillet 1648 Descartes écrit : « Etant donné que toute raison de vrai et de bien dépend de sa toute-puissance, je n'oserais même pas dire que Dieu ne peut pas faire qu'une montagne soit sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois ; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée ou une somme d'un et de deux qui ne serait pas trois, etc., et que de telles choses impliquent contradiction dans ma conception » (3). Est-ce que cela prouve que Descartes aurait admis le caractère irrationnel de la loi divine ? Nous ne le pensons pas. Les paroles de Descartes sont seulement une manière de dire la transcendance de Dieu par rapport à toute distinction, comme le note pertinemment M. Combès (4).

La rationabilité de la loi divine est affirmée à la même époque de manière plus explicite par un autre volonta-

---

(1) Descartes, Lettre à Mersenne, du 6 mai 1630 ; cité par Combès, *Le dessein de la Sagesse Cartésienne*, p. 230 (traduction de Combès).
(2) Cité par Combès, o.c., p. 249 s. (traduction de Combès).
(3) Cité par Combès, l.c. (traduction de Combès).
(4) Combès, o.c., p. 251, note 2.

riste, aîné de Descartes, Suarez. Le *Doctor Eximius*, comme on l'appela, introduisit la distinction, reprise depuis et précisée par toute une lignée de commentateurs, entre le caractère *moral* et le caractère *obligatoire* de la loi. Le premier a sa source dans l'intellect et le second dans la volonté de Dieu. Gonetus l'exprime ainsi : « Si la loi éternelle et partant toutes les autres lois étaient supprimées, le mensonge ne serait pas un mal ni un péché *formaliter* et *competive*, mais il le serait toujours *fundamentaliter* et *initiative* en tant que contraire à la nature raisonnable et appelant de par sa nature à être prohibé par des lois, si celles-ci sont édictées » (1). C'est ainsi que Suarez cherche sa *via media* entre le scotisme et l'occamisme d'une part et le thomisme de l'autre. Mais s'il admet dans sa caractérisation générale de la loi une participation *et* de la raison *et* de la volonté, il met l'accent sur cette dernière en définissant la loi comme décret ou précepte de volonté. En parlant de la loi éternelle Suarez est encore plus explicite et déclare expressis verbis « *legem aeternam non esse in actibus divini intellectus* » (2).

Grotius, contemporain et de Suarez et de Descartes, nous apporte une doctrine plus complexe. Il admet en effet une double source du droit : la nature des choses et la volonté de Dieu. On lit d'abord dans le § XI de son introduction au *Droit de la Guerre et de la Paix* : « Tout ce que nous venons de dire (sc. tous les principes de conduite antérieurement énumérés par Grotius) aurait lieu en quelque manière, quand même on accorderait, ce qui ne se peut sans un crime horrible, qu'il n'y a point de Dieu, ou s'il y en a un, qu'il ne s'intéresse point aux choses humaines ». Mais le § XII ajoute : « Voilà donc une autre source du Droit, à savoir la volonté libre de Dieu, à laquelle

(1) Gonetus, *De vitiis et peccatis*, c. 66 ; cité par Michel, *Volontarisme*, col. 3317.
(2) Suarez, *De legibus*, l. II, c. III, n. 5.

nous devons nous soumettre... » (1). Cette dernière phrase ne laisse point de doute sur le caractère volontariste de la pensée de Grotius.

Cependant, si nous venons de citer Grotius, ce n'est pas pour énumérer un volontariste de plus, mais pour évoquer un philosophe du droit dont la doctrine est très importante pour l'histoire du volontarisme juridique en raison de ses conséquences (que Grotius était loin de prévoir). Il voulait en effet renforcer l'autorité de la loi naturelle en la présentant comme une loi purement rationnelle (c'est-à-dire lue par la raison dans la nature des choses). Il l'a en réalité affaiblie en la détachant par son *etiamsi daremus non esse Deum* de la loi divine éternelle, la loi par excellence, source et fondement de toute autre loi. La loi naturelle « laïcisée », « sécularisée » cessa petit à petit d'être le fondement de la loi positive humaine et finalement s'éclipsa. La loi humaine, coutumière ou écrite, resta comme l'unique loi, ayant sa source dans l'homme, dans le contrat social, c'est-à-dire dans la volonté humaine en fin de compte.

Ainsi sommes-nous arrivés avec Grotius au point où commence l'article du P. André-Vincent citée plus haut. Comme on le voit, la première partie de ce paragraphe a été conçue comme une étude complémentaire par rapport à celle du P. André-Vincent. En effet, son auteur n'analyse, en raison de la manière dont il a délimité son sujet, que Grotius, Hobbes et les philosophes postérieurs à eux. Il nous a paru utile d'évoquer les penseurs antérieurs afin de dissiper le doute pouvant planer sur eux. Scot, Occam, Suarez, Descartes sont bien des volontaristes. Mais leur volontarisme moral — et c'est cela qui importe pour notre sujet — n'est pas irrationaliste. Car ils sont tous des théistes. En adoptant le langage humain pour parler des

(1) GROTIUS, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, traduction française de BARBEYRAC, Prolégomènes.

choses divines, on peut dire qu'ils voient la source de la loi dans la volonté de Dieu. Mais Dieu est en réalité transcendant par rapport à toute distinction, aussi bien celle de l'intellect et de la volonté que celle du possible et de l'impossible, comme nous l'a rappelé M. Combès à propos de Descartes. Par ailleurs Dieu agit toujours rationnellement, comme l'affirme Occam.

C'est seulement lorsque le volontarisme s'intégra au positivisme philosophique et juridique qu'il devint cet irrationalisme excluant l'attribution aux normes des valeurs de vérité et de fausseté. Il est vrai que Hobbes, en harmonie avec son siècle, le siècle de Descartes et de Spinoza, fut rationaliste en méthodologie de la philosophie. Mais il demeure volontariste en philosophie du droit. Le P. André-Vincent l'a très bien caractérisé en l'appelant « existentialiste avant la lettre ». Car pour Hobbes la source de toute loi et de tout droit est dans l'existence humaine. Le fait d'exister inspire à l'homme la volonté d'exister. Son existence lui donne le droit d'exister et de faire tout ce qui peut l'assurer. Voilà ce qu'est le droit naturel de Hobbes. C'est ce droit qui permet à l'homme — afin de protéger son existence en mettant fin à la guerre de tous contre tous — de réaliser le contrat social, source de la société politique, de l'Etat, et avec lui de la loi humaine. Cette unique loi prend bien son origine dans un acte de volonté, de la volonté du pouvoir politique en premier lieu et en dernier lieu dans celui de tous les auteurs du contrat social. C'est en effet une loi *positive, la* loi positive, depuis qu'avec la « mort » de Dieu ont disparu aussi bien la loi divine positive (révélée) que la loi divine naturelle. Ainsi la théorie moderne du contrat social porte-t-elle en elle le volontarisme juridique. C'est pourquoi on le retrouve chez d'autres représentants de cette théorie, chez Rousseau en particulier. Ses idées relatives à notre problème sont cependant assez complexes et demandent de ce fait qu'on leur consacre un peu plus d'attention.

La pensée de Rousseau touchant le rôle de la raison et du sentiment dans la religion et dans la morale paraît ambiguë sinon contradictoire. Rousseau lui-même en était conscient et avouait avoir l'air de se contredire (1). Mais il soutenait en même temps que la contradiction, s'il y en avait, n'était chez lui que verbale. En le disant, Rousseau avait parfaitement raison. Car il est *à la fois* un rationaliste, un sentimentaliste et un volontariste, sans qu'il y ait contradiction à lui attribuer simultanément ces trois qualificatifs (qui cependant s'excluent en principe) puisqu'il les mérite tous quoique chacun à un autre titre. Cela crée néanmoins l'effet d'un flottement de pensée relevé déjà par Jouffroy (2). Depuis, un véritable débat s'est ouvert sur le caractère de la pensée rousseauienne, débat qui oppose ceux qui l'interprètent dans un sens rationaliste, principalement Georges Beaulavon et Robert Derathé (s'appuyant entre autres sur Ch. W. Hendel, Emile Bréhier et les critiques de Lasson contre Masson), à ceux — bien plus nombreux mais qui ne sont pas pour cela nécessairement davantage dans le vrai — qui l'entendent dans un sens sentimentaliste (Victor Basch, Léon Brunschvicg, Pierre Lasserre, Jacques Maritain et surtout Pierre Maurice Masson), voire pragmatiste (Albert Schinz) (3).

Il ne nous incombe pas de rouvrir ici ce débat non seulement parce qu'il ne sera jamais clos, comme le remarque pertinemment M. Derathé, non seulement aussi parce que

(1) Cf. la note 3 de Beaulavon à la page 24 de son introduction à *La Profession de foi du vicaire savoyard.*

(2) Jouffroy, *Introduction to ethics*, t. II, p. 196.

(3) Au sujet de ce débat, voir l'excellente thèse de Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, où sont cités tous les protagonistes et où, d'une part, est révélé le jeu des influences ayant agi sur divers adversaires du rationalisme de Rousseau et, de l'autre, sont critiqués leurs arguments ainsi que cités abondamment les textes de Rousseau lui-même donnant lieu aux divergences d'interprétation.

sa thèse le retrace de manière exhaustive, mais surtout parce qu'il ne présente pour nous qu'un intérêt indirect. Si nous évoquons Rousseau, nous ne le faisons pas parce qu'on trouve chez lui une solution explicite de notre problème — il ne s'est nulle part prononcé expressis verbis à son sujet. Nous l'évoquons uniquement pour montrer qu'il compte parmi les philosophes ayant joué un rôle immense dans la formation des opinions que nous aurons à discuter ici, opinions qui, telles celles de Brentano ou de Scheler, contiennent une solution explicite du problème qui nous préoccupe.

Nous pouvons donc nous limiter à constater que Rousseau fut d'abord un incontestable rationaliste. Georges Beaulavon et surtout Robert Derathé, qui le suit et le rectifie très heureusement, l'établissent de manière indiscutable (1). D'ailleurs les textes innombrables parsemés à travers toute l'œuvre de Rousseau, tant sa correspondance que ses livres, en témoignent. Après les études de Beaulavon et de Derathé il serait impertinent de les citer ici. Ils sont d'ailleurs généralement connus. Ils obligent à voir en Rousseau un rationaliste authentique, si l'on entend par « rationalisme » l'affirmation de l'existence de la raison en tant que réalité (nous disons bien « réalité » et non « faculté », car pour Rousseau la raison n'en est pas une mais seulement le composé de toutes les autres, nous y reviendrons plus loin), distincte de la volonté et des tendances sensitives, sentiments, émotions et passions au sens que la psychologie contemporaine donne à ces termes. Ils forcent aussi à reconnaître en Rousseau un véritable rationaliste lorsqu'on définit le rationalisme à la suite de M. Laporte par le rejet du surnaturel (2).

---

(1) Beaulavon, introduction à l'édition « classique » — selon le mot de M. Derathé — de *La Profession de foi d'un vicaire savoyard* ; Derathé, la thèse citée à la page 45, note 3.

(2) Voir Derathé, o. c., p. 178, 3°.

L'attitude bien connue de Rousseau envers le christianisme, sa révélation, ses dogmes, ses mystères et sa grâce en dit assez. Or c'est sur ces deux définitions du rationalisme que s'appuie M. Derathé dans la conclusion de sa thèse pour reconnaître en Rousseau un rationaliste.

Rationaliste en ce sens certes il l'est. Mais cela ne change rien au fait que par un autre côté il est aussi sentimentaliste. M. Derathé lui-même bien qu'il cherche, à l'opposé de Masson, à prouver précisément le rationalisme de Rousseau, constate avec une objectivité exemplaire le rôle quadruple du sentiment intérieur dans la vie cognitive de l'homme. En effet, la conscience, autre nom, comme on le sait, donné par Rousseau au sentiment en question :

1. est la source de cet assentiment qui donne au jugement son authenticité et son achèvement ;

2. opte pour les opinions que la raison est incapable de justifier, opinions telles que l'immortalité de l'âme par exemple ;

3. fournit à la raison les prémisses premières de ses raisonnements, les connaissances « primitives » comme les appelle Rousseau, autrement dit les vérités évidentes (par opposition aux vérités inférées) ;

4. garantit l'efficacité noétique des raisonnements en assurant cette droiture du cœur dont dépend la vérité du jugement et sans laquelle le raisonnement n'est que sophisme. Si l'on y ajoute que d'après Rousseau la raison, cette raison « divine » dont il chante la grandeur et l'importance irremplaçable (tout en la trouvant limitée) n'est pourtant pas une faculté cognitive à part mais un composé de toutes les autres et qu'ainsi sa nature est définie à la manière sensualiste empruntée à Condillac, l'on voit bien dans quel sens et dans quelle mesure Rousseau est aussi un sentimentaliste. En effet l'activité propre de la raison, aussi réelle, étendue et irremplaçable qu'elle soit, est d'après Rousseau non seulement limitée, mais encore

conditionnée, garantie et achevée par le sentiment sans lequel elle irait d'erreur en erreur selon le mot célèbre de Jean-Jacques lui-même.

Afin d'établir que Rousseau est un rationaliste M. Derathé procède à une confrontation, qui d'ailleurs s'impose à plus d'un égard, de Rousseau avec Kant. Voici le raisonnement de notre auteur : Kant assigne une limite à la raison dans l'œuvre d'édification du savoir. Mais au-delà de la science, à la place de la métaphysique-savoir dont il prétend avoir démontré l'impossibilité en tant que science, Kant admet une métaphysique-croyance. En effet, la raison pratique admet l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté de l'homme, vérités que la raison ne peut prouver. Or sur ce point comme sur beaucoup d'autres Kant s'inspire de Rousseau. Pourquoi donc tient-on Kant pour un rationaliste par excellence alors qu'on veut refuser totalement ce qualificatif à Rousseau ? De deux choses l'une : soit Kant n'est pas un rationaliste ce que personne ne soutiendra, soit Rousseau en est un aussi. Et M. Derathé de conclure évidemment que Rousseau est un rationaliste. La conclusion suit, mais la vérité — à la lumière de ce qui précède — est cependant plus complexe : les deux philosophes en question sont et ne sont pas rationalistes (les extrêmes se touchent). En effet, Kant et Rousseau ne trouvent-ils pas *rationnel* (conforme aux exigences de la raison) de *croire* à l'immortalité de l'âme par exemple précisément parce que nous ne pouvons rien en *savoir* la raison étant incapable de la *démontrer ?* Robert Derathé a prouvé à n'en pas douter que Rousseau est comme Kant un rationaliste (quoique sûrement pas au même point). Mais s'aperçoit-il qu'il a prouvé en même temps que Rousseau, toujours comme Kant (quoique cette fois-ci à un degré supérieur), par un autre côté n'est pas un rationaliste ?

Pour nous le sentimentalisme de Rousseau est aussi évident que son rationalisme. Il est cependant malaisé

de le classer dans l'une des catégories de philosophes que nous avons distinguées au début de cette étude en fonction des solutions apportées à notre problème parce qu'il ne semble pas en être conscient. Par conséquent, il n'y a pas, à notre avis, beaucoup de sens à supposer ce que Rousseau aurait répondu si quelqu'un lui avait demandé : « Les jugements moraux peuvent-ils être vrais au sens de la définition classique de la vérité ? ». C'est pourquoi ce n'est pas en vertu d'une réponse présumée à une question jamais posée que nous évoquons ici Rousseau, mais parce qu'en raison de son sentimentalisme, aussi indubitable que non exclusif d'un certain rationalisme, il s'insère dans cette longue lignée où se rencontrent des Augustin et des Pascal, des Hutcheson et des Shaftesbury, des Jacobi et des Hemsterhuys, et postérieurement des Lotze et des Brentano, des Ehrenfels et des Meinong, des Husserl et des Scheler, ces derniers apportant déjà une réponse explicite quoique encore partielle à notre question.

Bien sûr, ces conceptions du sentiment, opposées à la raison, ne sont pas identiques. Il existe des auteurs, tel Thomas Reid dont il sera question plus loin, auteurs parlant du sens, voire du sentiment pour qui cependant ce terme ne désigne pas une faculté cognitive différente de la raison (appelée aussi intellect), mais seulement une fonction de celle-ci, sa fonction de connaissance immédiate (intuitive) notamment, fonction différente de la fonction de connaissance médiate (discursive) mais tout aussi rationnelle ou intellectuelle (selon le terme qu'on préfère) qu'elle. Parmi les philosophes nommés plus haut, Pascal avec son « cœur » serait peut-être le plus proche de cette conception du sentiment qui continue au fond, sous une terminologie modernisée, l'ancienne théorie de l'intellect (νοῦς, *intellectus*) et de la raison (λόγος, *ratio*) d'un Aristote ou d'un Thomas d'Aquin pour qui il ne s'agissait justement que de deux fonctions cognitives d'une même faculté habilitée à cet effet par deux ἕξεις (*habitus*) : le νοῦς ou,

selon le terme beaucoup plus expressif de l'Aquinate *intellectus primorum principiorum*, « disposition » à la connaissance évidente, et l'ἐπιστήμη, en latin de Thomas d'Aquin *scientia*, « disposition » à la connaissance discursive (1). Quant aux autres, on a l'impression que pour eux le sentiment est plus ou moins une faculté indépendante et différente de la raison (intellect) et en ce sens irrationnelle. (Plus près de nous, de manière à la fois semblable et dissemblable, Bergson ne distingue-t-il pas entre l'intuition et la raison ? (2). Or il est certain que Rousseau a pesé sur la descendance de cette lignée à laquelle il appartient au même titre. C'est cela qui justifie l'attention que nous lui prêtons.

Mais il y a encore un autre motif à l'intérêt porté dans cette étude à Rousseau. Celui-ci n'est pas seulement l'auteur de l'*Emile* mais encore du *Contrat social* et dans ces deux chefs-d'œuvre il nous apparaît enfin, sans qu'il y ait contradiction avec ce que nous venons d'en dire en tant que rationaliste et sentimentaliste, comme un volontariste. En effet, pour Rousseau l'homme acquiert la liberté — Robert Derathé le montre admirablement — en se soumettant d'abord comme Emile dans sa vie individuelle et plus précisément dans sa jeunesse à la volonté de son gouverneur, et ensuite, dans sa vie sociale, à la volonté générale. Ainsi la volonté devient-t-elle successivement la règle inviolable de la conduite individuelle et sociale. Arrivé, comme les penseurs dont nous avons parlé plus haut, à l'idée du contrat social, Rousseau s'enfonce dans le volontarisme dans lequel avait déjà versé sa pédagogie. Ce volontarisme est en théorie rationaliste, mais dans la mesure où il est absolu, il est exposé au danger de devenir

(1) A ce sujet, voir KALINOWSKI, *La théorie aristotélicienne des habitus intellectuels.*

(2) A ce propos, voir l'étude bien connue de HUSSON, *L'intellectualisme de Bergson.*

irrationaliste. Car si l'on doit *toujours* obéir à la loi parce qu'elle est l'œuvre de la volonté générale, condition de la liberté civique, on suivra aussi bien les règles irrationnelles que rationnelles parce que l'homme qui en est l'auteur et qui n'est pas raison seule écoute hélas plus souvent ses tendances irrationnelles que sa raison. L'histoire est là pour le prouver.

Il reste cependant acquis qu'en théorie le volontarisme de Rousseau est rationaliste. En conséquence l'auteur du *Contrat social* taxerait peut-être de « fausses » les lois irrationnelles en dépit de la volonté générale demeurant à leur origine... Mais cette fois-ci nous commençons à sortir de l'histoire et entrer dans le monde des suppositions. Revenons donc, c'est plus sûr, à la réalité. Or celle-ci est la suivante : si la norme était l'œuvre de la volonté, elle échapperait aux catégories du vrai et du faux. En cela les volontaristes voient clair. C'est pourquoi lorqu'ils sont conscients de notre problème, ils se rangent parmi les « négativistes ». N'est-ce pas la raison pour laquelle Hans Kelsen et à sa suite M. von Wright par exemple refusent aux « prescriptions » les valeurs de vérité et de fausseté ? (1).

§ 2. Irrationalisme sentimentaliste (émotionaliste)

David Hume et ses continuateurs

Les auteurs dont nous allons parler sont non seulement unanimes dans la formulation de leur « thèse négative », mais encore leurs arguments s'apparentent les uns aux autres. Car ils traduisent tous de diverses manières un

(1) Kelsen, *Théorie pure du droit* (2e édit.), p. 101 s. ; von Wright, *Norm and action*, pp. 7 et 104.

même raisonnement fondamental. Les «sentimentalistes» sont devenus particulièrement nombreux à partir de Hume, fondateur en quelque sorte du mouvement, dont les adeptes se recrutent depuis surtout parmi les positivistes et néopositivistes (et Hume est, comme on le sait, l'un des principaux positivistes avant la lettre). C'est pourquoi notre discussion portera principalement sur ses arguments (1). Il a eu, bien entendu, des précurseurs, tel Campbell (2), et des imitateurs immédiats, Brown par exemple (3). Nous nous limitons à les mentionner. Mais son argumentation se trouve reprise et développée surtout par ses continuateurs contemporains formant le vaste camp du *néopositivisme* ou *empirisme logique* issu, comme on le sait, du Cercle de Vienne et du groupe berlinois d'empiristes scientifiques (4). Ayer, Barnes, Dubislav, Kaplan, Kotarbinski, Kraft, Ledent, von Mises, Ossowska, Reichenbach, Rudzinski, Russell, Schlick, Stevenson, Vaucher, Weinberger, Wittgenstein, von Wright, philosophes ou logiciens néopositivistes ou plus ou moins

(1) Hume, *Traité de la nature humaine*, t. II., passim, surtout pp. 573, 585, et 587 ; id., *Enquête sur les principes de la morale*, section 1 et appendice I.

(2) Campbell, *Pleasures of imagination*. On y lit, dans la note de la p. 203, cette phrase bien caractéristique : " Aucune hypothèse inventée jusqu'ici n'a montré que nous puissions, par le moyen de la faculté discursive, sans le secours d'aucune autre, obtenir jamais une notion ou de beau ou de bien ".

(3) Brown, *Lectures on the philosophy of the human mind*. Il y note à la page 553 : " Ce que nous appelons approbation d'une action en tant qu'il s'agit d'un principe moral est une espèce d'amour moral lorsque l'action en question est l'action d'un autre homme et de complaisance morale lorsqu'il s'agit de notre propre action et rien de plus. La raison n'intervient point pour découvrir des congruences et pour déterminer une action comme plus apte qu'une autre à produire le bonheur ou à causer le malheur ".

(4) On trouvera la bibliographie du néopositivisme dans Dürr *Der logische Positivismus* et un exposé de l'ensemble de ses thèses chez von Mises, *Positivism*. Voir aussi Neurath, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avènement de l'empirisme logique*.

proches du néopositivisme, comptent parmi ceux qui ont écrit le plus à ce sujet (1).

Un groupe distinct au sein du néopositivisme est formé, de notre point de vue, par les philosophes, moralistes, juristes et logiciens scandinaves parmi lesquels il importe de citer en premier lieu Haegerstroem, Joergensen, Moritz et Ross (2). Dans d'autres pays plusieurs juristes suivent

---

(1) AYER, *Language, Truth and Logic*, introduction, ch. 2 et ch. 6 ; BARNES, *A Suggestion about Value* ; CARNAP, *Philosophy and Logical Syntax*, p. 23 (cité d'après SEGERSTEDT, *Imperative Propositions and Judgements of Value*, p. 13 s.) ; DUBISLAV, *Zur Unbegründbarkeit der Forderungssätze* ; KAPLAN, *Are moral judgements assertions ?*

KRAFT, *Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, pp. 163-165 (cité d'après Ross, *On the logical Nature of Propositions of Value*, p. 175).

KOTARBINSKI, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, cz. V, roz. 5 ; von MISES, *Positivism*, pp. 20 et 26.

OSSOWSKA, *Podstawy nauki o moralnosci*, principalement roz. IV et V ; REICHENBACH, *Elements of Symbolic Logic*, § 4. Instrumental usage of language et § 57 Logical terms in pragmatical capacity ; RUDZINSKI , *Z logiki norm*, roz. II ; RUSSELL, *Science et Religion*, ch. IX. Science et morale, pp. 220-240 ; SCHLICK *Fragen der Ethik*, surtout I. Was will die Ethik ?, et V. Gibt es absolute Werte ? ; STEVENSON, *Ethics and Language*, ch. VII. Validity ; VAUCHER, *Le langage affectif et les jugements de valeur*, passim ; WEINBERGER, *Können Sollsätze als wahr bezeichnet werden* ? ; voir aussi id. *Die Negation von Sollsätzen* ; id., *Die Sollsatzproblematik in der modernen Logik* ; id., *Théorie des propositions normatives. Quelques remarques au sujet de l'interprétation norminative des systèmes K_1 et K_2* ;

Von WRIGHT, *Logical Studies*, p. VII et *Norm and Action*, ch. VI. Norms, Language and Truth, pp. 93-106.

WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.003, 6.41, 6.42, 6.421.

(2) HAEGERSTROEM, *Till fragen om den objektiva rattensbegrepp* ; id., *Om primitiva rudimenter i modern forestallningss tt* ; id. *Om moraliska forestallnings sannig* (cité d'après HEDONIUS, *Ueber den alogischen Charakter der sogenannten Werturteile*) ; JOERGENSEN, *Imperatives and Logic* ; MORITZ, *Der praktische Syllogismus und das juristische Denken* ; ROSS, *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis* (le livre tout entier s'efforce de prouver qu'il n'existe aucune connaissance pratique ; la

aussi sur ce point les philosophes néopositivistes, en particulier Kelsen et son école (1). Mais la « thèse négative » déborde le camp du néopositivisme proprement dit ainsi qu'on le voit à l'exemple de Westermack, son aîné (2), ou des auteurs d'inspiration marxiste comme Wroblewski (3). En renvoyant le lecteur désireux de plus de détails aux ouvrages indiqués à cet effet dans les notes, nous nous limiterons à discuter les principaux arguments invoqués à l'appui de la thèse négative par Hume et par ses continuateurs contemporains.

Mais, avant, une remarque encore s'impose. En se plaçant au point de vue sentimentaliste on devrait distinguer avec M. Ayer (4) entre les signes linguistiques

---

thèse négative est formulée expressis verbis comme conclusion, p. 431).Pour un exposé d'ensemble voir OFSTAD, *Objectivity of norms and value judgements according to recent skandinavian philosophy*. Ajoutons enfin qu'on rencontre parmi les Scandinaves non seulement des partisans de la « thèse négative », mais aussi des philosophes qui doutent (NAESS, *La validité des normes fondamentales* ; id., *Do we know that basic norms cannot be true or false ?* ; *We still do know that norms cannot be true or false*), qui prouvent que la « thèse positive » n'est pas logiquement exclue (BERG, *Note on the deontic logic*) ou même défendent cette dernière (KANGAR *New Foundations for Ethical Theory*, cité d'après Berg, o. c.). Bref, notre problème se trouve depuis une cinquantaine d'années au centre des réflexions et discussions philosophiques de quatre « écoles » philosophiques de Scandinavie qui sont l'école de Copenhague (JOERGENSEN, ROSS), l'école de Helsinki (E. KAILA), le groupe d'Oslo (ARNE NAESS) et le groupe d'Uppsala (HAEGERSTROEM, PHALÉN) comme le signale M. OFSTAD dans l'étude précitée.

(1) KELSEN, *Théorie pure du droit*, titre III, 16. Citons aussi les deux juristes polonais dont nous avons recensé les ouvrages dans les *Archives de Philosophie du Droit* : GREGOROWICZ, *Z problemów logicznych stosowania prawa*, roz. IV, pp. 29-41 et WROBLEWSKI, *Zagadnienia teorii wykadni prawa ludowego*, cz. I, roz. I, § 2, 2, A.

(2) WESTERMARCK, *L'origine et le développement des idées morales*, ch. I.

(3) WROBLEWSKI, voir supra la note 2.

(4) AYER, *Langage, Vérité et Logique*, ch. 6. Critique de l'éthique et de la théologie.

des sentiments moraux et les propositions (subjectives) psychologiques portant sur de tels sentiments. En fait la proposition estimative : « Voler de l'argent est mal » (pour reprendre l'exemple du philosophe anglais) peut être interprétée comme moyen linguistique d'extériorisation d'un sentiment moral composé d'étonnement, d'indignation et de réprobation et qui pourrait aussi être exprimé, toujours selon M. Ayer, par le cri : « Voler de l'argent ! » (En abondant dans le même sens on dirait qu'il s'agit d'un phénomène analogue au cri de douleur « Aïe » ou au cri de joie « Oh ! » (1).)Mais la même proposition estimative peut s'entendre aussi comme la proposition psychologique suivante : « J'éprouve en face du vol de l'argent un sentiment d'étonnement, d'indignation et de réprobation ».La distinction est d'importance. Car si les « cris moraux » ne sont manifestement ni vrais ni faux, ainsi que le remarque tout à fait pertinemment M. Ayer (2), les propositions psychologiques morales (subjectives) sont, comme toutes les propositions de constatation, soit vraies soit fausses. Or tous les « sentimentalistes » n'en sont pas toujours conscients. D'où des contradictions réelles ou apparentes. On en rencontre un exemple chez Hume même qui de ce fait peut passer tantôt pour un partisan de la « thèse négative », tantôt pour le tenant d'une forme spécifique de la« thèse positive ». En vérité, la solution de notre problème rencontrée dans

(1) C'est pourquoi J. MARITAIN a raison de remarquer à ce propos : « Il s'agit là d'une pure orchestration émotionnelle, ne constituant aucune assertion et n'impliquant aucune possibilité de vérité et d'erreur. Un homme peut se quereller avec moi au sujet de mon appréciation morale de tel ou tel cas, mais il ne peut me *contredire*. J'exprime simplement certaines émotions morales et l'homme qui s'oppose à moi exprime aussi, simplement, d'autres émotions morales. Sur ce terrain, nous sommes, l'un et l'autre, comme deux animaux, qui s'affrontent sans langage commun ». (MARITAIN, *La philosophie morale*, t. I, p. 42).

(2) AYER, o. c., p. 150.

l'*Enquête sur les principes de la morale* semble différer de celle adoptée dans le *Traité de la nature humaine*.

Hume examine dans l'*Enquête* la question de savoir s'il est possible de distinguer par la raison seule entre le bien et le mal. « Il s'est élevé récemment — écrit-il — une controverse, beaucoup plus digne d'examen, sur le fondement général de la morale : dérive-t-elle de la raison ou du sentiment ; parvenons-nous à la connaître par un enchaînement de preuves et par induction ou par le sentiment immédiat et par un sens interne plus affiné ; est-elle semblable à tout bon jugement de vérité ou d'erreur et doit-elle être la même pour tout être doué de raison et d'intelligence ; ou bien est-elle semblable à notre perception de la beauté et de la laideur et se fonde-t-elle entièrement sur la structure et la constitution de l'espèce humaine ? » (1). Les partisans du premier terme de cette alternative tiennent le raisonnement suivant : « Dans tout procès criminel, le dessein de l'accusé c'est d'abord de prouver l'inanité des faits allégués et de nier les actes qu'on lui impute ; c'est ensuite de prouver que, même si ces actions étaient réelles, elles pourraient se justifier comme innocentes et conformes à la loi. On reconnaît que c'est par des déductions de l'entendement que le premier point s'établit ; comment pouvons-nous supposer que l'autre se détermine en employant une autre faculté de l'esprit ? ». Mais les tenants du deuxième terme rétorquent : « Ce qui est honorable, ce qui est beau, ce qui est convenable, ce qui est noble, ce qui est généreux s'empare de notre cœur et nous anime à le saisir et à le conserver. Ce qui est intelligible, ce qui est évident, ce qui est probable, ce qui est vrai procure seulement le froid assentiment de l'entendement ; et, parce qu'il satisfait notre curiosité spéculative, il met un terme à nos recherches » (2).

(1) Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, p. 24.
(2) Id., o. c., p. 25 et p. 26.

Voilà le problème posé et la discussion engagée. Hume trouve que les arguments invoqués de part et d'autre sont également plausibles ce qui prouve que la raison et le sentiment concourent dans presque toutes les déterminations et conclusions morales. « La décision finale, est-il probable, qui prononce que les caractères et les actions sont aimables ou haïssables, louables ou blâmables ; celle qui les estampille de la marque de l'honneur ou de l'infamie, de l'approbation ou de la censure ; celle qui fait de la morale un principe actif et qui établit la vertu comme notre bonheur et le vice comme notre malheur ; il est probable, dis-je, — écrit Hume — que cette décision finale dépend d'un sens interne ou d'un sentiment dont la nature a universellement doté l'espèce tout entière. Car quel autre principe pourrait avoir une influence de cette nature ? Mais, pour tracer la route à un tel sentiment et lui faire discerner justement son objet, il est souvent nécessaire, trouvons-nous, que beaucoup de raisonnements le précèdent, que l'on fasse des distinctions pertinentes, que l'on tire des conclusions justes, que l'on établisse des comparaisons lointaines, que l'on examine des relations compliquées, que l'on fixe et que l'on dégage des faits généraux » (1). Sous-entendu : « par la raison ». La raison et le sentiment collaborent dans l'acte d'appréciation morale. Celle-ci reste cependant l'œuvre du sentiment. La raison n'y joue qu'un rôle préparatoire (Brentano, comme on le verra, affirme, dans un certain sens, précisément le contraire). « Il est impossible que la raison établisse la distinction entre le bien et le mal. Car cette distinction a une influence sur nos actions et la raison en est incapable » (2). « La raison est complètement passive, — déclare Hume — et ne peut jamais être la source d'un principe aussi actif que la conscience ou le sens moral » (3).

(1) Id., o. c., p. 27.
(2) Id., *Traité de la nature humaine*, t. II, p. 577.
(3) Id., o. c., t. II, p. 573.

La raison n'influence l'action que par les jugements constatant l'existence d'objets propres à éveiller des passions et par les jugements établissant un lien de cause à effet et indiquant par là des moyens d'agir.

Hume se retourne donc contre les « rationalistes » comme Locke, Clarke ou Wollaston (1). « Des philosophes — écrit-il — travaillent beaucoup à répandre l'opinion que la morale est susceptible de démonstrations et analogue de ce fait à l'algèbre et à la géométrie ». Or d'après lui on démontre des relations, on ne démontre pas des points de faits. Si la morale était démontrable, le vice et la vertu seraient des relations. Cependant il n'existe que quatre groupes de relations : les relations de ressemblance, de contraste, de degrés de qualité (...meilleur que...) et de degrés de quantité (... plus grand que...) et l'on ne voit point dans lequel on pourrait faire rentrer une action vertueuse ou une action vicieuse. Pour Hume il ne s'agit dans ce cas que d'un point de fait. Car lorsqu'on affirme qu'une action ou un caractère est vicieux, on veut simplement dire que, sous l'effet de notre constitution naturelle, nous éprouvons, à le considérer, un sentiment de blâme.

Shaftesbury, Hutcheson ou Smith ne s'exprimaient guère autrement (2). La différence qui se dessine cependant entre Hume et Hutcheson concerne seulement le rôle du plaisir dans la détermination du bien et du mal. Tandis que Hutcheson maintient que le bien que nous approuvons n'est point ce qui nous cause du plaisir (3)

---

(1) A leur sujet voir plus loin ch. II, § 2, p. 142, n. 2.

(2) Shaftesbury, *Characteristics of men* etc., t. II. An enquiry concerning virtue, pp. 42 et 348 ; Hutcheson, *Système de philosophie morale*, t. I, p. 98 ss. ; Smith, *Théorie des sentiments moraux*, t. II, p. 252 ss.

(3) Hutcheson, *Système de philosophie morale*, t. I, pp. 93 et 95 ; cf. id., *Recherches sur les idées que nous avons de la beauté et de la vertu*, t. II, p. 47.

Hume déclare : « Rien ne peut être plus réel, rien ne peut nous intéresser davantage que nos propres sentiments de plaisir et de douleur ; si ces sentiments sont favorables à la vertu et défavorables au vice, rien de plus ne peut être réclamé pour régler notre conduite et nos mœurs » (1). Pour Hume le bien c'est précisément l'utile, c'est-à-dire ce qui procure le plaisir (aussi bien aux autres qu'à nous). Or nous le reconnaissons à ce qu'il nous plaît. « Nous n'inférons pas qu'un caractère est vertueux de ce qu'il plaît, mais en sentant qu'il plaît de cette manière particulière, nous sentons qu'il est vertueux » (2). Nous le sentons grâce à la sympathie qui est ainsi la base du sens moral. Car c'est en effet la sympathie qui nous permet de découvrir l'utile, source du plaisir. En reconnaissant de cette manière l'utile, nous discernons le bien de la vertu. La philosophie morale de Hume tient donc dans ces quatre mots : sympathie, utilité, plaisir et sens moral.

Hume devait attacher une importance capitale à ces idées, car il y revient avec insistance dans le premier appendice à l'*Enquête*. La raison a son rôle à jouer dans l'appréciation morale, répète-t-il, car le fondement de celle-ci gît dans l'utilité de telle et telle qualité d'une action et il appartient à la raison de juger de l'utilité. Mais une chose n'est utile que par rapport à une fin. Or si la fin nous était indifférente, les moyens permettant de l'atteindre le seraient également. Un sentiment est donc nécessaire pour nous orienter vers la fin à poursuivre. Ce sentiment ne peut être autre que l'amour du bonheur de l'humanité et l'aversion pour sa misère. Aussi la raison ne peut-elle être la seule source de la morale. Plusieurs arguments le prouvent d'ailleurs.

Comparons par exemple un acte d'ingratitude à la conduite d'une personne qui fait du bien à celui qui la

(1) HUME, *Traité de la nature humaine*, t. II, p. 585.
(2) HUME, o. c., t. II, p. 587.

persécute. Nous avons affaire ici à deux relations ayant les mêmes termes : bonne volonté, bons services d'une part, mauvaise volonté, mauvais traitement de l'autre. Que la seconde relation soit inverse de la première est d'importance secondaire pour la raison qui ne connaît pas autrement la bonne et la mauvaise volonté dans le deuxième cas que dans le premier. Si donc nous apprécions diversement les deux comportements en considérant l'ingratitude comme une action vicieuse et la bienfaisance envers ses persécuteurs comme une action vertueuse, cela ne tient pas à la raison, mais au sentiment.

Et même lorsque les relations sont identiques, comme celles d'Œdipe à Laïus ou de Néron à Agrippine où le fils tue l'un de ses parents et celle d'un rejeton de chêne qui en grandissant détruit l'arbre qui l'a produit, nous ne les apprécions pas de la même manière. Cela ne peut s'expliquer que par l'origine de l'appréciation morale : celle-ci est l'œuvre du sentiment, réaction émotive de notre être variant de situation à situation, et non pas de la raison qui constate dans chacun des trois cas pris comme exemples la même relation.

En outre, en géométrie, les relations entre les entités géométriques, objet de la raison, permettent d'arriver à partir de la connaissance d'un terme de la relation donnée à celle de l'autre (en connaissant la longueur du rayon par exemple on peut calculer celle de la circonférence) tandis qu'en morale il faut que la raison réunisse tous les termes d'une relation pour que le sentiment moral puisse procéder à l'appréciation.

Bref, « il paraît évident que les fins dernières des actions humaines ne peuvent jamais, en aucun cas, s'expliquer par la raison, mais qu'elles se recommandent entièrement aux sentiments et aux inclinations des hommes, sans dépendre en rien des facultés intellectuelles » (1).

---

(1) Id., *Enquête sur les principes de la morale*, p. 154.

La raison apporte la connaissance du vrai et du faux, le goût (esthétique ou moral) les sentiments du beau et du laid, du vertueux et du vicieux. La raison découvre, le goût produit. La raison est passive, le goût pousse à agir. La raison va du connu à l'inconnu, le goût permet d'éprouver un sentiment de blâme ou d'approbation en face d'un tout connu dans chacun de ses éléments. C'est pourquoi le critère de celle-là, fondé sur la nature des choses, est éternel et inflexible même pour la volonté de l'être suprême. Le critère de celui-ci surgissant de la structure et de la constitution animales dérive en dernier lieu de cette Volonté Suprême qui a donné à chaque être sa nature et a établi plusieurs classes et ordres de l'existence (1). Ainsi Hume se fait-il, peut-être à son insu, l'écho de ce volontarisme qui au Moyen Age eut ses représentants précisément en Angleterre. Car déjà Jean Duns Scot, avons-nous vu, affirmait à propos des commandements de la Deuxième Table qu'ils n'étaient pas absolument immuables, parce qu'il n'aurait tenu qu'à la volonté de Dieu de nous en donner d'autres. En effet, si Dieu nous avait dotés d'une autre nature, la loi naturelle qui est une loi divine, aurait été différente (2).

La « thèse négative » est déjà tout entière dans ce qui précède quoique encore à l'état implicite. Voici comment Hume l'explicite : « La vérité et l'erreur consistent dans l'accord et dans le désaccord soit avec les relations réelles des idées, soit avec l'existence réelle et les faits réels. Tout ce qui n'est pas susceptible de cet accord et de ce désaccord, ne peut donc être ni vrai ni faux et ne peut jamais être un objet de notre raison » (3). Il est exact que la phrase précitée ne précise pas que les appréciations et les règles morales ne sont justement pas suscep-

(1) Id., o. c., p. 206 s.
(2) Voir plus haut, p. 25 ss.
(3) Hume, *Traité de la nature humaine*, t. II, p. 573.

tibles de cet accord ou de ce désaccord. Mais le contexte et l'ensemble de la pensée de Hume ne laissent aucun doute à ce sujet. Les continuateurs de Hume n'auront qu'à trouver des formules encore plus complètes et plus précises sans apporter aucun changement essentiel à la théorie, dorénavant achevée, qu'elles véhiculeront.

Cette thèse entraîne une conséquence extrêmement importante : les jugements moraux ne peuvent pas être inférés à partir des jugements tombant sous les catégories du vrai et du faux. Or Hume constate que cette pratique illégitime est très fréquente et s'emploie à la dénoncer dans un texte devenu célèbre depuis : « Dans tous les systèmes de morale que j'ai rencontrés jusqu'ici, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède quelque temps selon la manière ordinaire de raisonner, qu'il établit l'existence de Dieu ou qu'il fait des remarques sur la condition humaine ; puis tout à coup j'ai la surprise de trouver qu'au lieu des copules *est* ou *n'est pas* habituelles dans les propositions, je ne rencontre que des propositions où la liaison est établie par *doit* ou *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible ; mais il est cependant de la plus haute importance. En effet, comme ce *doit* ou *ne doit pas* expriment une nouvelle relation et une nouvelle affirmation, il est nécessaire que celles-ci soient expliquées ; et qu'en même temps on rende raison de ce qui paraît tout à fait inconcevable, comment cette nouvelle relation peut se déduire d'autres relations qui en sont entièrement différentes » (1). Les affirmations

(1) HUME, *Traité de la nature humaine*, t. II, p. 585 (l. III, par. I, sect. 1, in fine). Le principe de HUME : « Le normatif ne peut pas être inféré de l'indicatif » revient depuis sous la plume de divers auteurs, anglo-saxons ou non, sans qu'ils connaissent d'ailleurs toujours son origine. Certains ont dû le redécouvrir, car, bien compris, il s'impose à l'esprit. M. HARE cite dans son *Language of Morals* (p. 29 ss.) quelques noms de ceux qui l'admettent. Ajoutons qu'on le rencontre chez les auteurs les plus variés :

philosophiques procèdent de la raison, les règles morales du sentiment. On ne peut donc inférer celles-ci de celles-là. Bien que Hume ait admis, comme on l'a vu, une certaine « division du travail » entre la raison et le cœur en matière d'appréciations morales, bien qu'il incombe à la raison de préparer les appréciations du sentiment, les constatations de celle-là et les appréciations de celui-ci appartiennent à deux sphères différentes qu'aucun raisonnement ne relie. Hume ne voit entre philosophie et morale d'autres relations cognitives que celles de la connaissance discursive qui s'avère ici effectivement exclue. Il méconnaît la possibilité pour un savoir théorique d'être le « fondement » d'une connaissance immédiate, intuitive des normes premières, qu'elles soient morales ou autres, et qui ne deviennent évidentes que pour un esprit « éclairé » par les « lumières » qui sont en l'occurrence les vérités

---

philosophes (AYER, JOERGENSEN, MOORE), juristes (BONNECASE, GÉNY, RIPPERT), voire physiciens ou mathématiciens (EINSTEIN, POINCARÉ). La formule de ce dernier est peut-être même la plus connue. La voici : « Si les prémisses d'un syllogisme sont toutes les deux à l'indicatif, la conclusion sera également à l'indicatif. Pour que la conclusion pût être mise à l'impératif, il faudrait que l'une des prémisses au moins fût elle-même à l'impératif. Or, les principes de la science, les postulats de la géométrie sont et ne peuvent être qu'à l'indicatif ; c'est encore à ce même mode que sont les vérités expérimentales, et à la base des sciences, il n'y a, il ne peut y avoir rien autre chose. Dès lors, le dialecticien le plus subtil peut jongler avec ces principes comme il voudra, les combiner, les échafauder les uns sur les autres ; tout ce qu'il en tirera sera à l'indicatif. Il n'obtiendra jamais une proposition qui dira : fais ceci, ou ne fais pas cela ; c'est-à-dire une proposition qui confirme ou qui contredise la morale » (POINCARÉ, *Dernières Pensées*, p. 225). Bien que HUME parle du passage de l'indicatif au normatif et Poincaré du passage de l'indicatif à l'impératif, il s'agit dans les deux cas du même principe. C'est au « principe de Poincaré » que se rattachent directement maints travaux sur la logique des impératifs ou des normes, contestant sa possibilité, notamment ceux de JOERGENSEN, de GRUE-SOERENSEN, de MC KINSEY et de HOFSTADTER, d'ALF ROSS, de HARE, de MORITZ, de WEINBERGER.... (Pour la bibliographie de ces logiciens consulter CONTE, *Bibliografia di logica giuridica*).

théoriques correspondantes. C'est dans cette direction, indiquée déjà par Reid (1), qu'il faut chercher la justification rationnelle des estimations et des normes premières. Mais n'anticipons pas et revenons-en au « principe de Hume ».

Le texte précité qui le contient devint dernièrement l'objet d'une contestation. Comme il figure dans la p. I du livre III du *Traité de la nature humaine*, M. HUNTER, dans son article *Hume on « is » and « ought »*, le confronte avec les autres textes du même ouvrage, relatifs aux jugements moraux, notamment avec les sections 1, 2, 5 et 8 de la p. II du même livre. M. HUNTER y relève l'affirmation suivante, hautement significative : « Lorsque vous dites d'un acte ou d'un caractère qu'il est vicieux, vous ne signifiez rien d'autre que de par la constitution de votre nature vous éprouvez un sentiment de réprobation lorsque vous le contemplez » (2). Il en conclut que pour Hume le jugement de valeur : « Cette action est vicieuse » signifie la même chose que le jugement de réalité : « La contemplation de cette action cause en moi un sentiment de réprobation » (autrement dit : « J'éprouve à la vue de cette action un sentiment de réprobation »). S'il en était ainsi, les estimations morales seraient nécessairement soit vraies soit fausses parce qu'elles ne seraient au fond que des jugements psychologiques subjectifs sur nos sentiments moraux. Le « principe de Hume » n'affirmerait donc pas l'impossibilité d'inférence des jugements de valeur à partir des jugements de réalité, ceux-là ne constituant au fond qu'une espèce de ceux-ci.

Mais atteste-t-il du moins l'impossibilité d'inférence des « *ought-expressions* » à partir de « *is-expressions* » ? M. Hunter

---

(1) REID, *Essais sur les puissances actives*, V, 7 (voir infra p. 144s.).

(2) HUME, *Traité de la nature humaine*, l. III, par. II, sect. I. Voir HUNTER, o. c., p. 148 s.

en doute parce que Hume a l'air de constater seulement que le passage inconcevable du « est » au « doit » n'est pas expliqué dans les morales de sa connaissance. Mais est-il réellement inexplicable, pour Hume bien entendu ?.. On peut se demander si les historiens de Hume seront jamais capables de répondre à cette question. Quant à celle de savoir si le passage en question est en lui-même explicable, la réponse de la logique déductive est claire et nette : aucune conclusion ne peut être « plus forte » que les prémisses, c'est-à-dire ne peut contenir ce qui ne figure dans aucune des prémisses. S'il n'y a pas de normatif ou d'impératif dans une prémisse d'où la conclusion le prendrait-elle ? Poincaré sinon Hume n'avait pas de doute à ce propos et il avait raison.

Ceci dit, il reste vrai que le Hume du *Traité de la nature humaine* fait effectivement figure de partisan du psychologisme en matière d'estimations morales. Peut-être n'était-il pas pleinement conscient de la différence, si bien remarquée par M. Ayer, entre les expressions linguistiques des sentiments moraux et les jugements psychologiques (subjectifs) portant sur ces sentiments ?... Nous laissons également le soin de chercher la réponse à cette question aux historiens de la philosophie de Hume et passons à un examen critique des arguments que nous l'avons vu invoquer à l'appui de sa « thèse négative » laquelle demeure indubitable, du moins en ce qui concerne les normes morales.

Le raisonnement essentiel de Hume — qui est aussi celui de ses continuateurs — revêt la forme du syllogisme suivant (de mode Celarent) :

Les signes des sentiments ne sont ni vrais ni faux.
Les jugements moraux sont des signes de sentiments.
Donc les jugements moraux ne sont ni vrais ni faux.

Pour qu'une conclusion soit démontrée (ce qui oblige à la tenir pour vraie), il faut non seulement que le raisonnement donné soit formellement correct, mais aussi que

ses prémisses soient matériellement vraies. La première condition est ici manifestement remplie. Mais la seconde ? Si la première prémisse s'impose par son évidence, la deuxième n'est point évidente. Pour que le raisonnement examiné force la conviction, il faut par conséquent que la mineure soit démontrée, Hume s'en rend compte. C'est pourquoi toute son argumentation se concentre sur la preuve de la deuxième prémisse. En fait, afin de montrer sa vérité, le grand empiriste anglais déploie une double argumentation par l'absurde. Si nous admettions — soutient-il d'abord — que les jugements moraux procèdent de la raison, il nous faudrait considérer les trois cas cités à titre d'exemples, à savoir celui d'Œdipe, celui de Néron et celui du jeune chêne, comme appartenant à la même espèce de parricide, conclusion inadmissible. Il argumente en outre comme suit : Si nous considérions les jugements moraux comme produits de la raison, ils seraient analogues aux jugements mathématiques. Or, en mathématiques, nous passons de la connaissance d'un élément à celle d'un autre, nous procédons, autrement dit du connu à l'inconnu, du rayon d'un cercle par exemple, à sa circonférence. En morale il faut connaître par contre tous les éléments d'une situation pour pouvoir en saisir la valeur. Les jugements moraux ne sont donc pas analogues aux jugements mathématiques et par cela-même tombe l'hypothèse du caractère rationnel des premiers.

Cette double argumentation est-elle pertinente ? Absolument pas. En ce qui concerne la première, Hume ne veut voir dans les trois cas examinés que les similitudes. Il méconnaît les différences, comme l'absence ou la présence de la conscience, de l'intention etc., qui sont parfaitement accessibles à la raison et fondent précisément son appréciation morale de chacun des trois cas en question. Ces différences ne sont ni « senties » ni « voulues », mais connues. Nous *savons* que le « comportement » du

jeune chêne n'est ni conscient, ni libre, mais déterminé par des lois de la nature et que le comportement d'Œdipe quoique conscient et libre diffère essentiellement de celui de Néron par les motifs qui l'inspirent. En outre, il est vraiment surprenant de voir qu'un esprit aussi fin que Hume ne se rende pas compte de la différence entre les relations réflexives et non-réflexives. Seules les premières ne dépendent pas de l'ordre de leurs termes, comme c'est le cas de la relation d'identité par exemple pour laquelle il est effectivement exact que si A est identique à B, alors B est identique à A ou de la relation de voisinage (si A est voisin de B, alors B est voisin de A). Il est aussi étonnant de constater qu'il ne voit pas non plus que l'identité de deux ou plusieurs relations ne dépend pas uniquement de l'identité de leurs termes, mais aussi de l'ordre de ceux-ci. A et B peuvent être unis par de nombreuses relations qui ne sont pas nécessairement identiques entre elles. Il peut être par exemple simultanément vrai que A soit plus âgé et plus pauvre que B. Il n'en résulte cependant nullement que la relation « ...est plus âgé que... » soit identique à la relation « ... est plus pauvre que... ». La deuxième argumentation de Hume est aussi arbitraire que la première dans le choix des faits sur lesquels elle s'appuie. Car on peut trouver, en morale, des processus cognitifs allant d'un élément connu à la connaissance d'un autre originairement inconnu (sachant que le vol est un mal, je peux « calculer » que l'achat d'un objet volé — en connaissance de cause, bien entendu — est aussi un mal) et, en mathématiques, des cas où il faut connaître tous les éléments pour juger du tout (on ne connaît la somme que lorsqu'on connaît ses parties).

Les successeurs de Hume ont cherché de leur côté à corroborer l'argumentation principale de leur Maître par divers raisonnements complémentaires ou indirects. En voici un exemple. La meilleure preuve — affirme

M. Ayer (1) — que les jugements moraux ne sont ni vrais ni faux est que, contrairement à ce que pense George Edward Moore, on ne discute pas au sujet des valeurs morales. Dans *The Nature of Moral Philosophy*, un petit livre d'initiation à la philosophie morale, riche en analyses très poussées et d'une limpidité cristalline, Moore essaie effectivement de démontrer que les théories subjectivistes de la valeur sont erronnées, parce qu'elles sont incapables de rendre compte d'une discussion morale où deux jugements contradictoires de valeur s'affrontent. Car on discute sur les valeurs morales, c'est un fait, déclare Moore. Or si les subjectivistes avaient raison, ce fait serait impossible. C'est ici qu'intervient M. Ayer. Pour défendre les subjectivistes, il conteste la réalité du fait invoqué par Moore. En vérité, d'après l'auteur du *Language Truth and Logic* on ne discute jamais sur les valeurs morales : on interrompt le dialogue au moment précis où la discussion authentique aurait dû commencer et on ne l'entame même pas parce qu'on la croit impossible. Et elle l'est réellement (2).

---

(1) AYER, *Langage, Vérité et Logique*, ch. VI.

(2) Voici comment Mme OSSOWSKA développe et illustre la pensée de M. AYER : « Si quelqu'un énonce une estimation, nous pouvons vérifier si elle ne cache pas quelque contradiction interne et si elle n'est pas contradictoire par rapport aux autres estimations de notre interlocuteur. Mais si sa thèse sort victorieuse de toutes ces épreuves, nous ne pouvons plus rien faire pour démontrer que c'est nous et non pas lui qui avons raison en soutenant l'estimation contradictoire à celle de notre interlocuteur. Lorsque deux personnes dont chacune admet une autre hiérarchie des valeurs concernant les actes que l'une d'elles blâme et que l'autre loue, ont épuisé les arguments dont il a été question plus haut, elles ne peuvent plus rien faire pour se convaincre l'une l'autre. Elles peuvent, comme il a été constaté précédemment, essayer de provoquer mutuellement chez elles les états affectifs qu'elles éprouvent et qui les ont conduites à leurs estimations respectives. Si j'affirme que la conduite de X fut ignoble pendant que mon interlocuteur n'y voit aucun mal, j'essaie de lui dépeindre encore une fois et de manière aussi suggestive que possible toute la situation. Si mon interlocuteur continue à être insensible à

L'argumentation n'est pas, à notre avis, pertinente. Car elle ne tient pas compte de la distinction capitale entre « justifier rationnellement » (c'est-à-dire « démontrer ou « montrer » parce que tout ne se démontre pas : les vérités premières ne peuvent être que « montrées ») et « convaincre ». Or la différence entre « justifier » et « convaincre » est analogue à la différence entre vérité et certitude. La vérité est un état de choses objectif : la conformité réelle d'un jugement à la réalité, état de choses qui existe ou non qu'on en soit ou non conscient, qu'on soit ou non capable de le constater ou de le faire voir. La certitude est par contre l'état d'esprit correspondant normalement à la prise de conscience de cette conformité de nos jugements à la réalité, conformité qui en constitue la vérité. Cet état peut cependant, pour diverses raisons qu'il incombe à la psychologie d'étudier, soit ne pas exister alors que les circonstances objectives le justifient et même l'exigent, soit exister alors que les circonstances ne le justifient pas et l'excluent. Or on montre ou démontre, si l'on met au jour la vérité d'un jugement. Mais celle-ci peut être ou non vue, comme un avion par exemple survolant à une très haute altitude que les uns aperçoivent et les autres non, sans que cela ne change rien à la réalité du passage dans le ciel de l'avion en question. On est au contraire convaincu lorsqu'on acquiert la certitude. Mais la certitude peut être objectivement injustifiée

---

mes arguments, je lui dis : « Mais réfléchis ! Si quelqu'un avait agi ainsi envers toi ! », argument qui réussit souvent à condition que notre interlocuteur se sente obligé d'appliquer aux autres la même mesure qu'à lui-même. La discussion prend fin à cet appel aux sentiments. Le fait qu'il est impossible de justifier la supériorité d'aucun des deux systèmes cohérents d'estimations, qu'il n'existe pas d'unique système « vrai », mais qu'il y a plusieurs systèmes équivalents, c'est probablement à cela qu'ont pensé ceux qui soutenaient qu'on ne peut même imaginer comment trancher un débat en matière d'estimations (B. Russell, *Religion and Science*, p. 238) ». (Ossowska, *Podstawy nauki o moralnosci*, p. 86).

tout comme elle peut faire défaut là où elle serait à sa place. La vérité et par conséquent la justification rationnelle (saisie de l'évidence ou démonstration) sont du ressort exclusif de nos facultés cognitives, en dernière instance de l'intellect (raison). La certitude et partant la conviction dépendent par contre aussi bien des facultés irrationnelles de l'homme, de ses tendances, de sa volonté et de ses affections, que de son intellect (raison). Or les vérités philosophiques (métaphysiques) et les vérités morales fondées sur elles intéressent l'homme tout entier avec ses sentiments disciplinés ou non, avec ses états émotifs normaux ou pathologiques (passions, fixations, etc.) et avec sa volonté bien ou mal éduquée, orientée vers le bien ou vers le mal, à un degré incomparablement supérieur que ne le font les vérités scientifiques. C'est pourquoi dans le domaine de la science, normalement la raison est pour ainsi dire la seule à décider de la certitude et de la conviction comme de la vérité et de la justification rationnelle de nos opinions, alors que dans le domaine de la philosophie, et partant de la morale, la volonté et le « cœur » ont pratiquement aussi leur mot à dire lorsqu'il s'agit d'acquérir la certitude et la conviction, et ils décident ici souvent contre la raison. Voilà pourquoi les preuves les plus probantes sur le plan de la vérité et de la justification rationnelle peuvent manquer totalement de force persuasive au niveau de la conviction et de la certitude, pourquoi les discussions philosophiques et morales prennent fin à partir du moment où *res venit ad principia*, pourquoi il y a toujours eu et il y aura jusqu'à la fin de l'humanité une pluralité des philosophies et des morales subjectivement irréductibles.

Un autre raisonnement, ajouté par les continuateurs de Hume, en particulier par MM. Ayer et Ross (1), s'appuie

(1) Ayer, *Langage, Vérité et Logique*, ch. VI ; Ross, *On the logical Nature of the Propositions of Value.*

sur la prétendue « invérifiabilité » (*sit venia verbo* !) des jugements moraux. Or nous essaierons précisément de montrer dans la deuxième partie de cette étude (1), comment les jugements moraux peuvent être vérifiés. Mais même en faisant abstraction de nos développements ultérieurs, on doit refuser au raisonnement en question toute valeur probante. Car il prend la forme du syllogisme de mode Celarent :

Aucun énoncé invérifiable n'est vrai ou faux.
Tout jugement moral est un énoncé invérifiable.
Aucun jugement moral n'est vrai ou faux.

Abstraction faite de la mineure et non obstant la correction formelle du syllogisme, sa conclusion n'est pas prouvée parce que sa majeure est manifestement fausse. On ne peut prétendre a priori que tous les jugements vrais ou faux soient vérifiables par l'homme à l'état actuel de ses connaissances, état essentiellement variable, susceptible aussi bien de régression que de progression. Les « vérités révélées » mises à part (elles ne sont d'ailleurs du point de vue philosophique ni nécessaires ni impossibles), on peut facilement trouver un énoncé indubitablement vrai ou faux et cependant invérifiable.

Avant de conclure cette étude sommaire des « négativistes », il nous faut encore examiner leur dernière argumentation déployée non plus à l'appui direct de leur thèse, mais contre un argument susceptible d'être invoqué en faveur de la « thèse positive ». En vérité, les partisans du « non » avaient à rendre compte de la manière de parler propre au langage courant qui connaît des expressions comme : « Il est vrai qu'on doit respecter ses parents » ou « il n'est pas vrai qu'il soit permis de stationner ici ». Plusieurs auteurs, dont MM. Kaplan, Ross, Stevenson,

(1) Infra ch. IV, §§ 3 et 4 et ch. V, §§ 2 et 3.

Weinberger et von Wright, s'emploient à expliquer cette façon de s'exprimer, étrange pour tout négativiste, de manière à désamorcer à l'avance l'argumentation des « positivistes » qui voudraient l'invoquer à l'appui de leur thèse. Pour M. Kaplan dire par exemple qu'il est vrai qu'on doive faire ce qui est droit n'est qu'une manière de faire savoir qu'on connaît la langue dans laquelle l'expression en question est énoncée, qu'on la comprend et qu'en vertu des règles commandant l'usage des mots dont elle est composée on la tient pour admise dans un milieu social donné (1). M. Ross construit une autre hypothèse explicative. Le milieu social nous impose certaines règles de conduite. Lorsque celles-ci nous deviennent habituelles et que des tendances du comportement en contradiction avec elles s'éveillent plus tard en nous, nous sentons que quelque chose proteste en nous contre ces tendances. Comme on ne se rend pas compte de l'origine de cette opposition dont l'impulsion est par ailleurs désintéressée, on l'attribue à la raison et l'on croit — à tort selon M. Ross — que les normes qui la traduisent sont vraies. Et l'on s'exprime en conséquence (2). Pour M. Stevenson, lorsque, à propos d'une estimation par exemple, on opine « c'est vrai », on exprime seulement son accord avec la pensée de son interlocuteur (3). M. Weinberger adopte la même explication à propos des normes en lui ajoutant en outre celle que fournit M. von Wright, à savoir que les expressions contenant un foncteur déontique comme « doit », « peut », etc., réellement vraies ou fausses, n'ont des normes que l'apparence étant en fait des propositions sur les normes. Celui qui dit : « C'est vrai, il est permis de stationner ici » pense au fond : « L'autorité municipale a

(1) KAPLAN, *Are moral judgements assertions ?*, p. 293.
(2) ROSS, *On the Logical Nature of the Propositions of Value*, pp. 208 s.
(3) STEVENSON, *Ethics and Language*, p. 173.

édicté la norme : ' Il est permis de stationner à cet endroit-ci ' » (1).

Toutes ces explications, pour exactes qu'elles soient, ne prouvent rien contre la « thèse positive ». Il est possible qu'on entende la vérité de certaines assertions morales de la manière indiquée par MM. Kaplan ou Ross. Mais en est-il toujours ainsi ? L'inférence inductive de ces auteurs n'est qu'une généralisation hâtive. L'argument de M. Stevenson n'a aucune force probante parce que l'expression « C'est vrai » est privée de son sens fort et signifie seulement : « Je pense comme vous ». Et quant à MM. Weinberger et von Wright, leurs observations ne concernent que les propositions sur les normes et non les normes mêmes. Il importe de rappeler par ailleurs que selon M. Naess rien n'élimine a priori une formule comme celle-ci : « La norme : ' On doit aimer son prochain comme soi-même ' est vraie si et seulement si l'on doit aimer son prochain comme soi-même » (2). Une observation analogue vaut, à notre avis, pour les estimations. L'expression : « L'estimation : ' Etre coléreux est un mal ' est vraie si et seulement si être coléreux est un mal » n'est non plus ni noétiquement ni logiquement inadmissible a limine. Bref, les essais tentés par les « négativistes » pour enlever à la manière quotidienne de s'exprimer une signification favorable à la « thèse positive » se révèlent inefficaces. Le langage courant reste donc significatif. Et cela ne surprend pas. Ne relève-t-il pas de ce bon sens qui permet à l'homme de la rue d'anticiper sur les vérités métaphysiques établies ultérieurement avec méthode par le philosophe professionnel ?

En conclusion, les arguments de Hume et de ses continuateurs ne nous convainquent pas.

---

(1) WEINBERGER, *Können Sollsätze als wahr bezeichnet werden* ?, p. 152 ss. ; VON WRIGHT, *Norm and Action*, p. 104 ss.

(2) NAESS, *Do we know that basic norms cannot be true or false*, p. 37 s. Voir aussi id., *La validité des normes fondamentales*, p. 8.

***

Nous avons examiné dans ce chapitre les deux groupes de partisans du « non » : les volontaristes et les sentimentalistes. Les uns et les autres refusent aux jugements moraux les valeurs logiques de vérité et de fausseté. Ils sont tout au plus disposés à considérer comme valeurs *logoïdales* la validité et l'invalidité des normes (qu'ils confondent d'ailleurs souvent avec les impératifs), comme en témoignent les études de MM. Grue-Soerensen ou Ledent (1). Derrière leurs arguments que nous venons d'analyser se cache, d'une part, une noétique positiviste, empiriste, inadéquate, et, de l'autre, une philosophie matérialiste et athée (la seule que permet une gnoséologie aussi étroite). Pour qui a des raisons philosophiques de contester l'une et l'autre, l'argumentation des « négativistes » n'est pas pertinente.

---

(1) Grue-Soerensen, *Imperative S tze und Logik* ; Ledent, *Le statut logique des propositions impératives*. On peut en rapprocher M. Castañeda qui se prononce en principe pour la thèse positive, mais chez qui l'on trouve aussi cette phrase déconcertante : « Les propositions normatives ressemblent aux indicatives ordinaires en ce qu'elles peuvent être vraies ou fausses *ou bien* (c'est nous qui soulignons) possèdent des propriétés formelles identiques à la vérité ou à la fausseté et que certains philosophes préfèrent nommer respectivement validité ou invalidité » (Castañeda, *Lógica general de las normas y la ética*, p. 139). Abstraction faite du terme « identique » qui n'est pas à sa place (les propriétés formelles en question ne sont ici qu'analogues), M. Castañeda s'exprime comme si traiter les normes de vraies *ou* de valables revenait au même, sans voir que tout le problème est de savoir si les normes sont *vraies* ou seulement *valables* (obligatoires).

CHAPITRE II

TENANTS DU « OUI »

Les principaux représentants de la « thèse positive »

Il est curieux de constater que tous les philosophes animés par un esprit nettement positiviste (ou plus exactement néopositiviste) ne partagent pas pleinement la « thèse négative ». Ainsi M. Kotarbinski par exemple, ancien invité du Cercle de Vienne, admet-il la possibilité de la vérité des « estimations émotionnelles » ; il constate seulement que dans leur cas nous manquons de moyens de vérification (1). M. Naess, chef de l'école philosophique norvégienne (le « Groupe d'Uppsala ») pose expressis verbis la question de savoir si nous pouvons soutenir a priori que les « normes fondamentales » ne peuvent pas être vraies ou fausses et réfute plusieurs arguments invoqués par les partisans du « non » (2). M. Berg démontre de son côté que la logique formelle n'exclut pas a limine la possibilité de la vérité des normes morales ou juridiques (3). On n'est donc point surpris de constater que plusieurs philosophes de diverses tendances admettent une connaissance pratique

---

(1) Kotarbinski, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, p. 444.

(2) Naess, *La validité des normes* ; id., *Do we know that basic norms cannot be true or false* ? ; id., *We still do know that norms cannot be true or false. A reply to Dag Oesterberg* (voir Oesterberg, *We know that norms cannot be true or false*).

(3) Berg, *A note on deontic logic.*

(morale, juridique) et attribuent les valeurs de vérité et de fausseté aux propositions pratiques, en particulier aux estimations et aux normes morales et juridiques. Le présent chapitre leur sera consacré.

Mais afin d'éviter tout malentendu il importe d'en circonscrire le sujet. Il ne sera question ici que des philosophes attribuant les valeurs de vérité et de fausseté aux jugements moraux (juridiques) de valeur et aux normes morales (juridiques) considérés respectivement en tant que jugements de valeur ou normes au sens strict, dans toute leur spécificité de jugements de valeur ou de normes. Nous laisserons de côté les nombreux auteurs, moralistes, juristes ou logiciens, qui traitent les estimations ou normes morales (juridiques) comme vraies ou fausses parce qu'ils les ont d'abord vidées de tout ce qui constitue l'essence d'une estimation ou d'une norme en les identifiant à des jugements théoriques (jugements de réalité, jugements de constatation).

En fait, les uns, le Hume du *Traité de la nature humaine* en tête à croire M. Hunter, n'y voient que des propositions psychologiques. D'autres, certains utilitaristes notamment, en font des propositions sociologiques. « La fidélité est un bien » ou « On doit dire la vérité » signifient pour eux respectivement : « La majorité des membres de telle et telle société tiennent la fidélité pour un bien » ou « pensent qu'il faut dire la vérité ». D'autres utilitaristes et les eudémonistes tiennent les normes morales (juridiques) pour une espèce de normes techniques (téléologiques dans la terminologie kantienne) parce qu'indiquant des moyens propres à atteindre un but. (« Si tu veux que le plus grand nombre de personnes éprouvent la plus grande somme de plaisirs, fais ceci ou cela » ou « si tu veux être heureux, agis de telle et telle manière » etc. (1). Il va de soi que les propo-

(1) Voir par exemple la conception de la norme sociale (juridique) chez DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, t. 1, p. 83.

sitions psychologiques et sociologiques en question sont nécessairement soit vraies soit fausses parce qu'elles sont des propositions de constatation. En ce qui concerne les normes techniques (téléologiques) parmi lesquelles sont quelquefois comptées, avons-nous vu, les normes morales (juridiques), même certains « négativistes » les tiennent pour étant vraies ou fausses. Nous sommes d'accord avec eux sur ce point, mais seulement sur l'attribution aux normes techniques des valeurs de vérité et de fausseté, non sur le pourquoi de cette opinion. Car nous considérons les normes techniques comme tombant sous les catégories du vrai et du faux pour des raisons analogues à celles qui nous dictent l'attribution de ces catégories aux normes morales (juridiques) (1). C'est pourquoi les normes techniques premières — comme les normes morales (juridiques) premières — sont à notre avis analytiquement évidentes à la lumière des propositions théoriques qui les fondent. Précisons seulement que dans le cas des normes techniques, ce sont des lois scientifiques, c'est-à-dire des constatations de relations constantes existant entre les phénomènes étudiés, qui leur servent de fondement. Or la relation unissant les normes techniques aux propositions théoriques qui les fondent est généralement définie de manière inexacte ou incomplète. Ainsi M. Ofstad identifie-t-il celles-là à celles-ci — et c'est la raison pour laquelle il considère les normes techniques comme vraies ou fausses (2). Quant à M. von Wright, il a le mérite d'avouer son ignorance de la nature du lien existant entre la norme technique qu'il appelle « directive » et la proposition théorique qui la fonde et qu'il nomme « proposition anancastique ». En conséquence, il s'abstient de se prononcer sur la valeur logique des normes techniques alors qu'il

(1) Voir infra ch. V.
(2) Ofstad, *Objectivity of norms and value-judgements according to recent skandinavian philosophy*, p. 45 s.

n'a pas hésité à refuser les valeurs de vérité et de fausseté aux prescriptions et aux règles du jeu ainsi qu'aux normes assimilées aux règles du jeu (c'est-à-dire aux règles logiques et mathématiques). M. von Wright affirme cependant que les propositions anancastiques sont « présupposées logiquement » par les normes techniques (1). « Présupposées logiquement » est une expression quelque peu énigmatique, mais tout de même supérieure aux affirmations plutôt simplistes d'un Goblot ou d'un Mises. En fait, M. Goblot écrit : « La transformation de la vérité théorique s'opère tout simplement en mettant à l'impératif le verbe qui est à l'indicatif dans la première » (2). M. von Mises note de son côté : « On doit... parce que... — si cette expression n'est pas tout à fait privée de sens — peut être immédiatement transformée en : Si..., alors... » (3). C'est vraiment trop simple. En effet, n'est-il pas étonnant que ni l'un ni l'autre auteur ne voient qu'il s'agit justement de savoir en vertu de quoi on peut ici passer de l'indicatif à l'impératif ou plus exactement au normatif ? Mais fermons cette parenthèse et revenons-en à notre sujet (4).

Les propositions morales (juridiques) étant irréductibles aux propositions théoriques, nous n'examinerons aucune théorie attribuant les valeurs de vérité et de fausseté aux propositions morales (juridiques) à la suite de leur prétendue réduction, directe ou indirecte, aux propositions théoriques. Car la solution de notre problème (si c'en est une !) n'est obtenue dans ce cas qu'au prix de sa suppression, le caractère proprement estimatif ou normatif des propositions morales (juridiques) étant au préalable entiè-

(1) Von Wright, *Norm and Action*, p. 9 ss. ; cf. p. 103.
(2) Goblot, *Le système des sciences*, p. 172.
(3) Von Mises, *Positivism*, p. 332.
(4) La question du fondement des normes techniques et partant celle des rapports entre la proposition anancastique et la norme technique sont traitées plus amplement dans notre étude *Querelle de la science normative* (à paraître).

rement évacué. Nous laisserons donc de côté aussi bien un Löhrich qu'un Duguit, aussi bien un Bohnert qu'un Anderson, un Moore ou un Prior, aussi bien les empiristes (avec leurs propositions psychologiques subjectives) et une partie des utilitaristes (avec leurs propositions sociologiques) que les eudémonistes et l'autre fraction des utilitaristes (avec leurs « techniques morales ») (1).

En dépit de cette élimination, il reste encore à examiner un grand nombre d'auteurs, qui attribuent les valeurs de vérité ou de fausseté aux estimations et aux normes proprement dites, c'est-à-dire distinctes essentiellement des propositions théoriques. Ils se laissent diviser en deux groupes selon le caractère attribué à la connaissance pratique (morale, juridique) : émotionnel pour les uns, rationnel (intellectuel) pour les autres. Nous en traiterons dans cet ordre.

§ 1. Promoteurs d'une connaissance morale (juridique) émotionnelle

Le présent chapitre nous mettra en face de deux théories se faisant jour au sein de la phénoménologie. La première insiste sur la vérité des jugements moraux de valeur, la

(1) Löhrich, *Ueber Unverbindlichkeit, Verbindlichkeit und Wahrheit einer Normlehre, bezw. Normwissenschaft.* Duguit, *Etudes de droit public*, t. I, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, ch. 1 ; id., *Traité de droit constitutionnel*, ch. I. Bohnert, *The semiotic status of commands.* Anderson, *The formal analysis of normative systems* ; id., *A logic of norms* ; id., *A reduction of the deontic logic to alethic modal logic* ; Anderson and Moore, *The formal analysis of normative concepts* ; Prior, *Time and Modality*, appendice D *Modal and Deontic Logic*, pp. 140-145 ; id., *Escapism : the logical Basis of Ethics* (au sujet de la réduction andersonienne et priorienne de la logique déontique à la logique modale aléthique voir Castañeda, *Obligation and Modal Logic* et Kalinowski *Introduction à la logique juridique*, ch. III, § 3, et § 6).

seconde sur la vérité des normes juridiques. Celle-là est principalement l'œuvre de Brentano, Husserl, Scheler et Hartmann, celle-ci de Carlos Cossio.

a) *La connaissance axiologique (vérité des jugements moraux de valeur).*

La théorie émotionnelle des valeurs morales, pour récente qu'elle soit dans sa forme phénoménologique, plonge ses racines dans un passé assez lointain. Scheler signale comme ses principaux précurseurs Epicure, Augustin, Luther, Pascal, Hutcheson et Reid (1). On peut leur ajouter Spinoza (quoique Scheler le classe parmi les rationalistes) (2), Shaftesbury, Jacobi et bien d'autres, surtout Franz Brentano (3). Mais il n'entre pas dans notre propos de reconstituer l'histoire de la tendance axiologique ayant Scheler pour aboutissement. C'est pourquoi nous ne remonterons pas au-delà de Brentano, trop proche de nous (et dont les idées relatives à notre sujet sont trop abondantes et explicites) pour être simplement mentionné comme les autres philosophes que nous venons de nommer.

---

(1) SCHELER, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien.* Einleitung, pp. 5-48 ; voir aussi, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, p. 266 s. Cf. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, t. I, ch. I.

(2) « La connaissance du bon et du mauvais n'est rien d'autre que l'affection de la joie ou de la tristesse en tant que nous en avons conscience » écrit SPINOZA dans son *Ethique démontrée selon l'ordre géométrique*, IV^e^ partie, proposition VII. A la lumière de cette proposition on pourrait supposer que SPINOZA réduisait les jugements moraux de valeur à des propositions (subjectives) psychologiques.

(3) BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* ; id., *UEber den apriorischen Charakter der ethischen Prinzipien* ; id., *Vom Lieben und Hassen* ; id., *Grundlegung und Aufbau der Ethik.*

Franz Brentano

Ouvrons *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. La pensée de son auteur y dessine un mouvement oscillatoire. Brentano scrute dans son cours (1) d'abord l'histoire de la philosophie. Il y découvre, parmi ceux qui se sont prononcés sur la connaissance morale, les partisans du sentiment et ceux de la raison. Il les examine alors les uns après les autres et analyse avec autant d'objectivité que d'esprit critique leurs arguments respectifs. Lorsque l'étude des motifs invoqués par les tenants du sentiment moral l'incite à leur donner raison, il bute contre les objections des rationalistes ce qui l'amène à prendre en considération à leur tour les arguments qu'ils avancent. Et derechef, quand il lui semble que l'argumentation des rationalistes triomphe, la critique poussée de leurs propositions les lui révèle finalement intenables. Cependant ce sont eux qui sont dans une certaine mesure le plus près de la vérité. Car les jugements de valeur sont bien des *jugements* et juger appartient à la *raison* et non au sentiment. Les sentimentalistes n'avaient cependant pas tout à fait tort en faisant intervenir ici le sentiment parce que sans lui la raison ne serait pas capable d'énoncer ses jugements moraux. De fait, c'est un sentiment, une émotion, notamment un mouvement d'amour, l'*amour droit (die als richtig charakterisierte Liebe)* qui est la condition indispensable de la connaissance rationnelle du bien « vrai et indubitable ». « C'est lorsque nous avons éprouvé un tel amour droit, écrit Brentano, que la connaissance de ce qui est véritablement et indubitablement bon jaillit en

(1) *Grundlegung und Aufbau der Ethik* est le cours de Brentano édité après sa mort, d'après ses notes à peine retouchées, par son disciple Oskar Kraus.

nous et cela est vrai de tout le domaine où nous sommes capables de la sentir » (1).

Mais qu'est-ce que l'amour droit ? Ou, si l'on préfère une autre formule, quand l'amour est-il droit ? La notion d'amour droit de Brentano est une reprise de la notion d'appétit droit d'Aristote. (Il ne faut pas oublier les attaches aristotéliciennes de Brentano qui ayant été prêtre avant de rompre avec l'Eglise étudia Aristote à travers la philosophie scolastique et lui consacra même par la suite plusieurs écrits.) Pour Aristote, tout appétit (mouvement d'une « faculté appétitive » — tendance — appelé aussi « amour » ; Brentano préfère, comme l'on voit, ce deuxième terme au premier) tend vers un bien. Il est droit lorsque ce bien est authentique. Pour Brentano comme pour Aristote l'amour, autrement dit l'appétit, est droit lorsqu'il a pour objet un vrai bien, un bien objectif.

Pourtant — et c'est en cela que Brentano commence à se séparer d'Aristote — ce n'est pas d'après le caractère de bien authentique ou de bien non-authentique, inhérent à l'objet de l'amour, qu'on reconnaît le caractère de droiture ou de non-droiture, propre à l'amour de cet objet. Mais inversement, c'est au caractère droit ou non-droit de l'amour qu'on reconnaît le caractère de bien authentique ou inauthentique de son objet. Il est vrai qu'une « chose » est bonne en raison de ses qualités intrinsèques. De tels biens incitent en nous l'amour droit. Tels sont la connaissance (et partant la tendance naturelle de l'homme à connaître), l'amitié, la joie, la rectitude de l'humeur (*die Richtigkeit der Gemütstätigkeit*), l'amour droit lui-même, etc. L'homme est naturellement porté vers eux et éprouve à leur égard un amour droit. Mais il ne les connaît comme biens objectifs que lorsqu'il prend conscience du caractère droit de son amour. Car nous ne

(1) Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, p. 23 s.

connaissons ni n'appelons bonne une chose que si nous éprouvons envers elle un amour droit. Autrement dit il est exact que lorsqu'une chose est un bien objectif son amour est droit, mais c'est seulement parce que notre amour de cette chose est droit et que nous en sommes conscients, que nous savons que cette chose est un bien authentique. De même que nous ne reconnaissons un être comme existant que lorsque nous saisissons son existence d'une manière directement ou indirectement évidente, de même nous ne considérons une chose comme objectivement bonne que lorsque nous l'aimons d'un amour droit. Brentano le dit textuellement : « Nous nommons une chose bonne en raison du fait que l'amour l'ayant pour objet est droit. Notre manière de procéder ici est analogue à la pratique de considérer un objet comme existant seulement lorsque la reconnaissance de son existence est directement ou indirectement évidente » (1).

C'est pourquoi bien qu'il faille répondre à la question générale : « Qu'est-ce que l'amour droit ? » par la constatation également générale : « Est droit l'amour d'un bien authentique », l'amour droit reste *concrètement* indéfinissable. C'est grâce à lui que nous connaissons le bien authentique auquel il doit cependant sa droiture et non inversement. L'amour droit est donc un *premier principe.* Et sa droiture est une qualité manifeste dont la raison prend conscience, comme nous allons le voir, dans un acte de connaissance immédiate et infaillible. Bref, elle est évidente.

En résumé, il existe des biens authentiques, des valeurs objectives. L'amour de ces biens, de ces valeurs est droit. Et c'est grâce à lui qu'on connaît ces biens, ces valeurs

---

(1) Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, p. 146 s. Cf. o. c., p. 144. On pourrait facilement multiplier les citations, *Vom Lieben und Hassen* nº 17 par exemple, etc.

comme authentiques et qu'on énonce à leur sujet des jugements moraux de valeur vrais.

Ce n'est cependant pas l'amour — fût-il le plus droit — qui juge. Il n'est qu'une affection dont la nature est de tendre vers le bien et non pas de le connaître et d'en juger. Mais il nous apporte une expérience sans laquelle la raison ne serait pas capable de discerner le bien et d'énoncer le jugement : « Ceci est un bien ». Si nous ne tendions pas vers le bien, si nous ne l'aimions pas, si nous n'éprouvions pas d'amour droit, nous ne saurions distinguer entre le bien et le mal. L'expérience du bien, indispensable pour un jugement rationnel de valeur, nous ferait défaut. Brentano renverse, comme l'on voit, le principe scolastique « *nihil volitum nisi praecognitum* ». Aucun bien n'est aimé s'il n'est d'abord connu, soutenaient les anciens. Aucun bien n'est connu s'il n'est au préalable aimé, affirme Brentano. Rien n'est aimé sans être antérieurement connu, dit l'adage scolastique. Mais connu en tant que quoi, semble demander Brentano. En tant qu'être ? D'accord. En tant que bien ? Non. Aucun être n'est connu comme un bien s'il n'est d'abord aimé. Mais de quel amour, peut-on continuer à interroger. D'un amour en puissance ? Oui. (De par sa nature l'homme tend vers son bien moral objectif.) D'un amour en acte ? C'est impossible. Car en vertu de quoi l'aimerait-il ? Si l'amour pouvait passer de la puissance à l'acte sous l'action directe du bien, la raison et la connaissance rationnelle n'auraient aucun rôle à jouer dans la vie morale. Et si elles en jouent effectivement un, c'est que la connaissance actuelle d'un bien objectif est la condition nécessaire de l'amour actuel de ce bien, de l'amour droit, autrement dit. Le bien n'agit sur la volonté, ne l'ébranle et ne fait naître en elle le mouvement qui la porte vers lui que s'il est connu et connu en tant que bien. Or cette connaissance ne peut être conditionnée par l'amour droit en acte sans qu'elle soit superflue et enfermée dans un cercle vicieux. Malgré cela, Brentano, bien qu'attiré et

influencé par Aristote et Thomas d'Aquin, ne leur reste pas fidèle sur ce point et maintient — en dépit des apparences contraires — le principe opposé au leur : « Rien n'est connu comme bien objectif sans être préalablement aimé d'un amour droit actuel », parce qu'il étend à tous les jugements ce qui n'est vrai — d'après saint Thomas surtout qui est plus explicite en l'occurrence qu'Aristote — que de certains jugements de conscience (1).

De quelle manière l'amour droit permet-il à la raison de connaître le bien ? « La source de ces concepts (sc. du bien et du mal) — répond Brentano — se trouve donc dans notre perception interne, car c'est seulement dans une perception interne que nous devenons conscients d'aimer ou de haïr. » Nous ne percevons pas directement le bien qui est hors de nous, mais l'amour dont nous l'aimons. Nous reconnaissons le bien et le mal objectifs à l'amour et à la haine que nous éprouvons respectivement envers eux et dont nous 'savons' qu'ils sont droits. « Dans la mesure où nous le (sc. l'amour droit) trouvons en nous — précise Brentano — nous reconnaissons l'objet en question non seulement comme aimé ou aimable, mais comme digne d'amour *(liebenswert)* » (2). Brentano donne comme exemple l'amour de la connaissance claire *(Gefallen nach klarer Einsicht)* ou celui du savoir *(Begehren nach Wissen)*. Le texte suivant est encore plus explicite : « Lorsque nous nous voyons aimer quelque chose d'un amour droit, nous reconnaissons cette chose comme bonne ; lorsque nous nous voyons préférer quelque chose d'une préférence droite, nous reconnaissons cette chose comme meilleure. Ainsi l'opinion affirmant que les principes de l'éthique sont des connaissances portant sur des sentiments se révèle juste » (3). Il existe des biens objectifs. Ils susci-

(1) Voir infra, p. 134ss.
(2) Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, p. 146.
(3) Id., o. c. p. 149.

tent en nous l'amour droit. Lorsque nous constatons que nous l'éprouvons, nous savons que l'objet qui le fait jaillir est un bien objectif et nous pouvons par conséquent énoncer un jugement de valeur vrai. Si nous ne ressentions pas l'amour droit, nous ne pourrions connaître le bien, car l'amour droit conditionne la connaissance morale. Mais comment reconnaissons-nous sa rectitude ? Elle est évidente, répond Brentano et cette évidence est infaillible. Nous en verrons plus loin la raison. On peut ne pas aimer un bien, mais on ne peut haïr le bien. Permettons-nous dès à présent d'exprimer une réserve. Ce que Brentano affirme serait exact, si nous qui n'avons jamais affaire au Bien, mais à des biens, n'avions le pouvoir redoutable de déguiser le bien en mal et le mal en bien par des tricheries de notre conscience. C'est pourquoi notre critique de Brentano portera précisément sur ce point.

Mais n'anticipons pas trop et interrogeons-nous encore pour le moment sur le caractère attribué par Brentano à la connaissance du bien. A ce propos, la question se pose de savoir quelle est la nature des jugements de valeur. Avant de répondre, Brentano établit quelques distinctions. Et tout d'abord, fort, sans doute, de l'enseignement de Thomas d'Aquin et de Kant, qui — aussi divers qu'ils soient — concordent, comme on le sait, dans l'irréductibilité des jugements d'existence aux jugements prédicatifs, il va au-delà de la notion aristotélicienne du jugement (union ou séparation de deux concepts) et distingue d'emblée deux catégories de jugements : jugements existentiels et jugements prédicatifs. En changeant ensuite de point de vue, Brentano divise aussi les jugements, d'une part, à la suite du Stagirite, en positifs et négatifs, et de l'autre, avec Kant, en assertoriques et apodictiques, en analytiques et synthétiques, en *a priori* et *a posteriori*.

Quels jugements sont évidents ? La réponse de Brentano est influencée pour une part par Descartes et pour une autre par Aristote. Car notre philosophe admet deux grou-

pes de jugements évidents. Dans la catégorie des jugements positifs, sont évidents les jugements assertoriques d'expérience interne (« Je pense », « J'espère », « Je vois », « J'entends », « Je suis », etc.), jugements qui sont par ailleurs des jugements synthétiques *a posteriori*. Dans la catégorie des jugements négatifs, sont évidents certains jugements apodictiques dans le genre du principe : « La même chose ne peut à la fois être et ne pas être », jugements qui sont par ailleurs des jugements analytiques *a priori*. « Ces deux connaissances immédiates, les assertoriques d'expérience interne et les apodictiques négatives, épuisent les sources de notre concept du vrai », conclut Brentano (1). (Notons entre parenthèses le commentaire de Kraus explicitant la pensée de son maître : l'évidence n'est pas un critère de la vérité des jugements évidents, mais ceux-ci sont le critère de la vérité des jugements non-évidents (2).) Retenons aussi la différence qui oppose sur ce point Brentano à Kant et à Herbart. Pour Kant l'impératif catégorique, pour Herbart le jugement de valeur esthétique (et le jugement moral est d'après lui un jugement esthétique) sont des jugements synthétiques *a priori*. D'après Brentano la notion de jugement synthétique *a priori* est une pure invention de l'esprit.

Quelle est en conséquence la nature des jugements moraux premiers ? Ils sont, selon Brentano, en quelque sorte des conclusions d'un processus noétique assez complexe puisque comportant deux prémisses dont l'une est un jugement évident synthétique *a posteriori* et l'autre un jugement évident analytique *a priori*. De fait, pour formuler un jugement moral premier (un jugement de valeur portant sur un bien premier), il faut d'une part saisir dans un acte de perception interne l'amour droit

(1) Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, p. 149.
(2) Kraus, avant-propos de l'édition de 1934 de *Vom Ursprung*.

que nous nourrissons pour l'objet jugé bon et de l'autre tenir compte du principe analytique *a priori* affirmant l'impossibilité de l'évidence de plus d'un des deux jugements contradictoires. Que les jugements moraux premiers ne soient pas des jugements analytiquement évidents, c'est-à-dire qu'ils ne se révèlent pas tels à la seule analyse des concepts, la preuve en est qu'ils ont besoin en qualité de prémisse de l'expérience d'un amour droit portant sur les objets jugés bons. C'est pourquoi Brentano conclut : « Il s'agit donc à proprement parler d'une inférence où cette expérience est une prémisse tandis que l'un des deux actes opposés de l'esprit *(voneinander entgegengesetzte Gemütstätigkeiten)* peut seulement être juste *(richtig)* » (1). La même idée est développée dans la réponse à l'éditeur de *Vom Ursprung* jointe par Kraus à son édition de 1934 sous le titre *Ueber den apriorischen Charakter der ethischen Prinzipien* (2). Ceci fait que la connaissance morale peut être considérée dans un certain sens comme *a priori*. Cependant les concepts qui figurent dans les jugements qui la traduisent sont apostérioriques, tirés de l'expérience (3). Car c'est, en dernière instance, l'expérience interne évidente de l'amour droit qui permet de juger un objet comme bon. Toute la valeur de la connaissance morale en dépend. Mais pouvons-nous être sûrs de ne pas nous tromper ? Oui. C'est le principe analytique en question qui apporte cette certitude. Il est possible qu'une autre personne ne voit pas ce que nous voyons, mais il est impossible qu'elle ait en même temps que nous une évidence contradictoire vraie. De deux jugements contradictoires un seul peut être évident. C'est l'analyse *a priori* qui nous l'apprend. Si notre perception interne de l'amour droit est évidemment vraie, nous pouvons

(1) Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, p. 151.
(2) O. c., pp. 109-112.
(3) O. c., p. 111, note 5.

être certains de la vérité du jugement de valeur qu'elle fonde. Voilà dans quelle mesure notre connaissance morale est apriorique sans cesser d'être essentiellement empirique.

Nous pouvons énoncer cependant non seulement des jugements de valeur singuliers, concrets : « Ceci est bon », « Cela est mauvais » mais encore des jugements de valeur universels, abstraits. « Je hais — dit Brentano — non seulement ce voleur-ci, mais encore le voleur ». Or le problème se pose de savoir, comment nous pouvons connaître le bien et le mal d'une manière générale, universelle, abstraite. Voici la réponse de Brentano : « De même que les axiomes sont motivés par des concepts généraux, évidents à leur lumière *(ex terminis)*, de même les actes droits de notre intérêt *(die als richtig charakterisierten Akte des Interesses)* jaillissent directement des concepts. Lorsque nous percevons en nous un tel acte d'amour droit, la bonté de toute une classe d'objets donnée nous devient évidente d'un seul coup, sans induction à partir de plusieurs cas particuliers (...). Il faut cependant que non seulement les concepts des choses que nous reconnaissons pour bonnes nous soient donnés, mais encore l'expérience d'un amour droit dirigé vers l'une d'elles » (1). C'est la *conditio sine qua non* de toute connaissance morale, comme nous le savons. Celui qui n'éprouve ni amour droit ni haine droite est incapable de discerner entre le bien et le mal qu'il s'agisse de jugements de valeur universels ou singuliers.

Voilà la théorie de la connaissance morale de Brentano. Elle ne se limite pas à attribuer aux jugements moraux la valeur de vérité ou de fausseté, mais précise le processus de leur justification. Nous n'avons encore rencontré aucune analyse aussi nette, détaillée et précise. Que devons-nous en penser ?

(1) Brentano, o. c., p. 150.

Nous avons déjà signalé nos principales réserves. Le principe analytique *a priori* de Brentano affirme qu'un bien objectif ne peut produire chez personne de sentiment de haine susceptible d'être considéré comme évidemment droit. En mettant les choses au pire, on peut être tout au plus « aveugle » aux valeurs, ne pas les voir, ne pas ressentir envers elles d'amour évidemment droit. On ne peut les haïr d'une haine dont la rectitude s'imposerait avec la force d'une évidence. Peut-on le concéder à Brentano ?

Avant d'y répondre il importe de signaler un point obscur de sa théorie. Qu'est-ce qui saisit en nous la rectitude de l'amour ou de la haine ? Le sentiment ou la raison ? Sentons-nous ou connaissons-nous la droiture ? Si c'était le sentiment qui discernait le droit d'avec le non-droit, tous les efforts de Brentano pour sauvegarder le caractère intellectuel de la connaissance morale seraient en fin de compte vains. Mais le terme d'évidence employé à propos de la saisie de la rectitude de l'amour et de la haine laisse supposer qu'il s'agit bien ici d'un acte cognitif. La perception interne de l'amour droit est un acte de la connaissance au sens propre du mot et un acte de la connaissance immédiate, portant sur une réalité évidente. On peut ne pas la voir. Mais lorsqu'on la voit, on ne peut avoir de doute sur la valeur cognitive de l'acte, par lequel on la saisit. En même temps l'acte cognitif contradictoire ne peut s'imposer avec évidence. Brentano affirme, autrement dit, l'infaillibilité de la conscience, laquelle bien que limitée ne peut se tromper. Cette théorie de la connaissance morale contient une part de vérité. Elle correspond à ce qui se passe chez l'homme moralement parfait, chez le vertueux d'Aristote, qui est conscient avec certitude de la rectitude de sa conscience. Mais tous les hommes ne sont pas, hélas, vertueux ! Cependant tout homme possède une connaissance morale, c'est-à-dire émet des jugements moraux qui ne sont pas tous faux. Comment expliquer la connaissance morale des non-vertueux, leurs jugements

vrais et les jugements faux qu'ils tiennent à tort pour vrais ? La théorie de la connaissance morale de Brentano n'apporte pas de réponses à ces questions. Elle est donc insuffisante. Et plus qu'insuffisante. Car non seulement elle ne fait pas état de tout ce qui fausse, corrompt et déprave même les tendances naturelles de l'homme et avec elle de sa conscience morale, non seulement elle ne tient pas compte du « je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais » de l'apôtre Paul (phrase qui, abstraction faite du caractère révélé que lui attribuent les catholiques, est, hélas, une vérité d'expérience personnelle quotidienne), non seulement elle généralise à tort le cas du vertueux, mais encore, comme nous l'avons déjà signalé en passant, elle rend au fond superflue cette connaissance morale dont elle veut respecter le caractère rationnel. Car affirmer que l'amour du bien précède sa connaissance, c'est admettre que le bien attire l'homme aveuglément, comme l'aimant la limaille de fer. La raison servirait seulement à en prendre conscience. Son rôle serait purement théorique (au sens aristotélicien du mot), contemplatif, et encore ne serait-elle pas, à notre avis, à l'abri d'erreurs. M. Lewis aurait alors raison en voyant dans les pures appréhensions du bien ou du mal des actes de contemplation esthétique. Il n'y aurait pas de connaissance intellectuelle pratique proprement dite, de connaissance dirigeant l'action de l'homme. Or l'homme mériterait-il encore le nom d'animal raisonnable, si son action pouvait — dans le sens indiqué plus haut — se passer de la raison ?

Brentano, incompris et mésestimé par ses contemporains, devint cependant l'une des sources principales du large courant phénoménologique. Car il eut pour disciples non seulement Kraus, Meinong et Ehrenfels, mais aussi Husserl qui mérite d'être examiné ici de préférence aux autres en raison de l'influence qu'il a exercée sur la philosophie contemporaine. Mais le rayonnement de Brentano s'étend également à Scheler et à Hartmann (Nicolaï).

L'un et l'autre apportent à notre problème une solution quelque peu apparentée à la solution de Brentano tout en différant : dans le cas de Scheler par un engagement plus radical vers un émotionalisme intégral qui ne sort cependant pas des limites du rationnel (cette attitude semble être commune à Scheler et à Husserl), dans le cas de Hartmann par une fidélité plus nettement perceptible à un intellectualisme d'inspiration aristotélicienne mais qui ne quitte cependant pas tout à fait le terrain de l'émotionalisme. Brentano essaya de garder l'équilibre entre les facteurs intellectuel et émotionnel de la connaissance axiologique mais n'a abouti qu'à un équilibre apparent. Car en dépit des efforts déployés pour respecter aussi pleinement que possible le premier facteur, c'est en réalité le second qui l'emporte. Husserl et Scheler font ouvertement pencher la balance du côté du facteur émotionnel de la connaissance axiologique sans que celle-ci cesse cependant d'être, dans un certain sens, rationnelle, soumise à la logique formelle et à la définition aristotélicienne de la vérité. Hartmann par contre revient aux positions intellectualistes de Brentano et montre, autant qu'il est possible à qui fait de l'émotion la *conditio sine qua non* de la connaissance des valeurs, le caractère intellectuel de celle-ci. Tous quatre restent néanmoins émotionalistes quoique à des degrés différents : Brentano cherchant, comme nous avons vu, à déterminer judicieusement les parts respectives de la raison et de l'émotion, Husserl et Scheler prenant partie franchement pour l'émotion, et Hartmann étendant au maximum le rôle de l'intellect, comme nous allons le constater plus loin.

Edmund Husserl

Bien que l'importance de Husserl pour la philosophie contemporaine l'emporte dans son ensemble sur celle de Scheler ou de Hartmann, nous serons bref à son propos parce que sa pensée, en la matière qui nous préoccupe, demeure encore pour une très large part le secret des manuscrits. Ceux-ci correspondent cependant à son enseignement oral d'éthique, de philosophie du droit et d'axiologie générale, enseignement riche et varié puisque représentant, entre 1889 et 1924, presque une vingtaine de semestres de cours (à raison de 2 à 3 heures par semaine dans la moyenne) (1). Mais de ces manuscrits aux *Archives-Husserl* à Louvain seuls des fragments infimes ont été insérés par Alois Roth dans son esquisse des « recherches éthiques » (2). Par conséquent, la proportion de nos analyses de Husserl d'une part, de Scheler et de Hartmann de l'autre, reflète nécessairement la proportion entre leurs sources respectives : quelques citations empruntées aux manuscrits husserliens contre le *Formalisme en éthique* de Scheler et les *Principes d'une Métaphysique de la connaissance* de Hartmann complétant son *Ethique* (sans parler des autres écrits de l'un et de l'autre philosophe ayant également une grande importance pour notre sujet). Pourtant, après le livre d'Alois Roth on ne peut plus passer Husserl sous silence.

Sa pensée éthique se construit parallèlement à sa pensée logique : il rejette d'abord tout psychologisme tant en éthique qu'en logique. Il cherche ensuite à élaborer son *éthique pure* en la situant entre le rationalisme de Kant aboutissant à un apriorisme formel et déontiste et l'empi-

(1) A ce sujet voir Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, p. X.
(2) Ouvrage cité à la note précédente.

risme de Hume versant dans un apostériorisme matérial mais hédoniste. Comme Scheler et comme Hartmann, Husserl reproche à Kant de lier l'apriorisme au formalisme et s'emploie à montrer que la vraie éthique est à la fois matériale et apriorique. Car les valeurs morales ne font pas l'objet de la connaissance sensitive, empirique, comme elles ne font pas non plus l'objet de la connaissance rationnelle. Elles constituent des réalités idéales spécifiques, analogues aux réalités logiques ou mathématiques, saisies cependant cognitivement non par la raison mais par l'émotion *(Gefühl)*, une émotion non-sensitive, une émotion « rationnelle » que déjà Lotze tenait, dans son *Mikrokosmos*, pour le *Wertorgan* (1). Tout en critiquant Kant et Hume, Husserl ne méconnait pas leurs mérites. Il est conscient du fait que sa théorie de l'émotion-organe de la connaissance des valeurs est une synthèse de la théorie kantienne de la raison pratique et de la théorie humienne du sentiment moral, les dépassant toutes deux.

Cette axiologie semble comporter l'attribution aux jugements moraux des valeurs de vérité et de fausseté. Husserl est bref mais formel : « S'il existe des idées et des normes de ce genre déterminant le comportement — écrit-il — alors elles appartiennent nécessairement au monde des vérités absolues, idéales » (2). On peut cependant noter un flottement dans sa pensée. En effet, quatre pages plus loin on lit : « Les buts et les moyens sont posés par la volonté et nous parlons au sujet de ce que pose la volonté, tout comme au sujet des jugements, de rectitude et d'incorrection, de valeur positive et de valeur négative *(Unwert)* et, dans un sens élargi, de vrai et de faux » (3).

En dépit de cette diversité déconcertante de formules — peut-être due à M. Roth (car les deux phrases en ques-

(1) Lotze, *Mikrokosmos*, p. 275 (cité par Rothe, o. c., p. 51, n. 1)
(2) Roth, *Edmund Husserl ethische Untersuchungen*, p. 65.
(3) Id., o. c., p. 69.

tion ne proviennent pas directement de Husserl mais de son commentateur) — la différence entre la vérité et la fausseté d'une part et les valeurs analogues respectivement à l'une et à l'autre d'autre part, étant capitale, on a l'impression, à la lumière de la totalité du livre de M. Roth, que Husserl compte parmi les « émotionalistes positivistes », c'est-à-dire qu'il considère comme Brentano, comme Scheler et comme Hartmann, les jugements de valeur — tous les jugements de valeur et non seulement les jugements de valeur moraux — comme étant vrais ou faux. Scheler et Hartmann sont cependant plus prolixes dans l'exposé de leurs axiologies sinon plus explicites et plus nets sur la question la plus essentielle du point de vue du sujet de la présente étude.

Max Scheler

Les positions de Scheler se précisent dès sa thèse de doctorat *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen logischen und ethischen Prinzipien*. Le cas de Scheler donne raison à Bergson soutenant que toute philosophie se construit à partir de quelque intuition fondamentale. Celle de Scheler est sortie de l'opposition du logique et de l'éthique, à laquelle il consacra sa première étude. L'introduction suit le problème à travers l'histoire de la philosophie. Scheler la parcourt en s'arrêtant un peu plus longuement à quelques philosophes plus importants pour son sujet, comme Aristote, Thomas d'Aquin, Hobbes, Spinoza, Leibniz ou Hutcheson. On peut en dégager trois groupes : les rationalistes radicaux (stoïciens, Hobbes), les rationalistes modérés (Aristote, Thomas d'Aquin) et les émotionalistes dans le genre de Hutcheson. C'est sur le chemin frayé par ces derniers que Scheler s'engage à son tour.

La partie « systématique » des *Beiträge* commence par une longue discussion des idées de Sigwart, qui amène Scheler à énoncer la thèse fondamentale par la suite pour son axiologie et à laquelle il restera fidèle en la développant dans le *Formalisme en éthique :* la séparation de la valeur d'avec l'existence. « Le fait que quelque chose *est*, même s'il est fréquent ou s'il dure longtemps, ne lui confère encore aucune valeur. De même que la valeur ne rend existant aucune chose, de même *l'existence ne lui donne pas de valeur*. Valeur et être sont des notions coordonnées excluant réciproquement leur provenance (...). A la question ' Qu'est-ce que la valeur ? ' nous répondons, si le verbe ' est ' a le sens existentiel et non pas celui de la copule logique : « La valeur n'*est* pas ». Elle n'est pas plus définissable que l'être. La valeur n'est pas non plus la ' propriété ' d'une chose, une propriété parmi d'autres semblables » (1).

Scheler s'emploie ensuite et jusqu'à la fin de son étude à réunir les arguments parlant en faveur de cette thèse, montrant l'opposition existant entre le rationnel, le logique et l'éthique. Il rappelle d'abord que l'acte moral dépend de la *Gesinnung*, état d'esprit réalisant à la fois vouloir et connaissance des valeurs. Il relève ensuite les différences entre la science, connaissance purement rationnelle, et l'estimation morale. La science étudie ce qui est, autrement dit l'être, objet de la raison. C'est pourquoi il n'y a pas de place parmi les jugements scientifiques pour des jugements portant sur ce qui n'a jamais existé et peut-être n'existera jamais. L'estimation morale peut se prononcer même sur ce qui n'est pas. Un jugement de valeur contenant l'appréciation d'un acte pervers jamais accompli demeure encore un jugement moral valable. Le savant avance des hypothèses qu'il abandonne sous la pression de faits nouveaux. Sa pensée vacille et oscille. Il change d'avis. C'est à ce

(1) SCHELER, *Beiträge*, p. 83.

prix qu'il reste objectif. Il se contente donc du provisoire et du probable, tandis que la vie morale exige du certain.

L'opposition entre le logique et l'éthique apparaît encore plus nettement lorsqu'on analyse certaines vertus. *Si duo faciunt idem, non est idem* pour la science, mais *est idem* pour la justice. Considérons à son tour le courage. Si nous connaissions toutes les conséquences de nos actes, cette vertu n'aurait plus sa raison d'être. De même l'obéissance disparaitrait, si les ordres étaient pleinement compris et approuvés. Enfin, la maîtrise de soi, la fidélité et la prudence (comme dans un autre ordre d'idées la presse et l'histoire) sont incompatibles avec la véracité et la sincérité.

Ainsi les actes de connaissance scientifique, rationnelle, logique diffèrent-ils des actes d'appréciation morale. Or, là où nous avons affaire à diverses catégories d'actes, il faut aussi admettre diverses facultés d'agir. Il est par conséquent évident que l'appréciation morale prend sa source dans un autre principe que la connaissance intellectuelle. En un mot, les principes éthiques diffèrent des principes logiques.

Scheler raisonne avec une rigueur impeccable. Sa prémisse fondant la distinction des puissances sur la diversité des catégories d'actes est parfaitement valable. Mais ses arguments ne sont pas concluants. Ainsi l'action morale, bonne ou mauvaise, dépend-elle indubitablement de la volonté, de ses dispositions bonnes (vertus) ou mauvaises (vices). Mais celles-ci se forment précisément sous l'influence de la prudence, que les anciens appelaient de ce chef *auriga virtutum* et qui est une disposition de la raison pratique. Que la puissance cognitive supérieure de l'homme remplisse deux fonctions : celle de la connaissance théorique et celle de la connaissance pratique, qu'elle soit dotée de dispositions l'habilitant à l'une et à l'autre, il n'y a là rien d'incompatible avec sa nature. Mais qu'il y ait une opposition entre ses principes pratiques et théoriques, voilà l'incompréhensible. Puis, si l'on distingue avec Aristote entre l'être

actuel et l'être possible, le jugement de valeur portant sur un acte jamais accompli reste encore un jugement sur ce qui est un être en puissance. Est-ce exact, que toute considération de finalité soit contraire à la nature de la science ? D'autre part, la science recherche aussi la certitude et la morale se contente quelquefois de la probabilité. Ce que Scheler dit enfin des vertus est également contestable. Les actes de deux hommes peuvent être considérés, selon les cas, comme identiques ou différents aussi bien par la science que par la morale. Deux suicides par exemple peuvent être étudiés par l'historien comme faits individuels, partant différents, et par le sociologue comme « abstraits », appartenant à la même classe de faits sociaux. De même deux attitudes peuvent être considérées par la justice commutative comme « identiques » et par la justice distributive comme différentes (deux vendeurs par exemple de deux objets appartenant à une même catégorie de marchandises obtiendront en vertu de la justice commutative le même prix, mais paieront sur lui, en raison de la justice distributive, deux impôts divers, la progression étant pour l'un plus grande que pour l'autre). Le cas du courage dépend de la définition de cette vertu. Si l'on entend en effet par courage la disposition de la volonté à la maîtrise de la peur (ce qui ne veut pas dire qu'il faille toujours la faire disparaître ou ne jamais lui céder, mais seulement l'empêcher de déterminer notre conduite dans certaines situations), la connaissance de toutes les conséquences de nos actes, y compris la perdition ou le salut éternels s'il faut les admettre, ne constitue pas nécessairement un obstacle à la peur, réaction émotive, partant irrationnelle, de l'homme, ayant un fondement bio-physiologique. Aussi longtemps qu'en raison de la partie animale de notre être nous pourrons avoir peur — que nous connaissions ou ignorions l'issue finale de nos actes — le courage sera encore une disposition morale indispensable à qui voudra être pleinement vertueux. En ce qui concerne l'obéissance,

seul celui qui professe l'intellectualisme moral peut affirmer qu'on n'obéit plus lorsqu'on approuve l'ordre reçu, car même en approuvant on peut encore désobéir. « Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je hais ».

Enfin les oppositions que Scheler voit entre maîtrise de soi, fidélité, pudeur ou prudence d'une part et vérité et sincérité de l'autre, ne sont réelles que lorsque les vertus en question ne sont pas encore bien formées, elles disparaissent au fur et à mesure que le niveau de la vie morale s'élève et que la prudence en assure une harmonie de plus en plus parfaite. Ainsi l'argumentation de Scheler apparaît-elle en fin de compte à tout le moins discutable. Mais laissons-la de côté. Car ce ne sont pas, semble-t-il, ces arguments qui l'ont fait pencher vers la séparation de la valeur d'avec l'existence. Inversement, c'est plutôt parce qu'il trouve d'emblée cette thèse exacte que Scheler aperçoit partout des faits qui l'approuvent.

La valeur est objective, mais elle n'*est* pas. Valeur et être appartiennent au même domaine du réel, mais ils en constituent deux parties essentiellement différentes. Sur ce point Scheler développe une pensée de Lotze. Celui-ci en traite dans sa *Logik*, au chapitre consacré au « monde des idées ». C'est en discutant la vieille théorie platonicienne que Lotze formule la sienne. La réalité comporte l'être et la valeur. Car on peut être réel de deux manières : les êtres *sont*, mais les jugements *valent*. Or la valeur de vérité que possèdent certains jugements est éternelle. « (...) nous sommes tous convaincus, écrit Lotze, au moment où nous pensons le contenu d'une vérité, de ne pas le créer, mais de le reconnaître ; même lorsque nous ne le pensions pas, il valait déjà et vaudra, séparé de tout étant, aussi bien des choses que de nous, qu'il ait une application visible dans la réalité de l'être ou soit seulement un objet de la connaissance n'ayant d'autre réalité que celle d'être pensé ; nous pensons tous ainsi de la vérité lorsque nous la cherchons et peut-être, en

la cherchant, nous plaignons-nous de son inaccessibilité à toute connaissance, du moins humaine ; même la vérité jamais atteinte vaut autant que la petite part de celle qui entre dans nos pensées. » (1).

Scheler marche dans la voie tracée par Lotze, mais ajoute aux plans logique et ontologique le plan axiologique. Les jugements valent ou ne valent pas, les êtres sont ou ne sont pas et les valeurs sont ou non éprouvées. Les jugements mis à part, la réalité est faite pour Scheler de choses *(Sachen)* comportant chacune une essence réelle qu'en dégage la raison en les concevant comme êtres *(Dinge)*, et de valeurs qu'y révèle l'émotion. Or c'est l'hétérogénéité de l'être et de la valeur, l'emportant sur leur réalité commune, qui est la raison fondamentale de l'opposition établie par Scheler entre les principes éthiques et les principes logiques. Car c'est manifestement parce que l'être et la valeur sont absolument divers quoique tous deux réels que deux catégories d'actes cognitifs (deux « saisies ») sont ici nécessaires : les actes rationnels et les actes émotionnels, partant deux facultés : la raison et le « cœur » (l'émotion). Et ils sont divers, car l'être appartient à la sphère de l'existence tandis que la valeur ressort de celle de l'essence. Or l'inanité de la preuve ontologique de l'existence de Dieu montre le mieux, combien grande est la différence réelle entre l'existence et l'essence. La perfection n'est pas la garantie de l'être, dit M. Dupuy dans une formule lapidaire en exposant cette partie de la philosophie de Scheler (2). On ne peut passer en effet de l'idée subjective de la plus

(1) Lotze, *Logik*, l. III, p. 503. Ce que Lotze dit de la vérité n'est pas nouveau. Le caractère éternel de la vérité constitue, comme on sait, la base de la preuve augustinienne de l'existence de Dieu. Voir à ce sujet Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 18-24.

(2) Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, t. I, p. 36.

haute essence à l'affirmation de l'existence objective de l'être correspondant.

Afin de rendre adéquatement la pensée de Scheler, il faut peut-être recourir à la distinction établie par Jean Duns Scot entre la logique, la physique (philosophie de la nature) et la métaphysique. La distinction scotiste se rattache à la célèbre théorie d'Avicenne qui admettait trois modes d'essence : le mode universel (l'essence spécifique, au sens étymologique, du cheval par exemple), le mode singulier (l'essence individuelle de ce cheval-ci) et le mode neutre, sans déterminations universelles ni singulières (l'équinité en elle-même en tant que telle). Des philosophes médiévaux reprirent la distinction avicénienne pour en faire diverses applications. Thomas d'Aquin la transforma en sa théorie des trois modes d'existence de l'universel : *ante rem* (dans l'esprit de Dieu), *in re* (dans l'être concret) et *post rem* (dans l'esprit de l'homme sous forme de concept). De son côté Jean Duns Scot fonda sur elle sa distinction capitale entre la logique, la physique et la métaphysique. La première étudie l'essence contenue dans le concept en tant qu'universelle, la seconde a pour objet l'essence en tant qu'individuelle, c'est-à-dire en tant qu'existante, la troisième, enfin, ne s'intéresse qu'à l'essence en tant qu'essence, abstraction faite de ses déterminations universelles et singulières. Or la valeur de Scheler est comme *l'equinitas tantum* de la *Logique* d'Avicenne, comme l'être en tant qu'être de la métaphysique de Jean Duns Scot, comme ce rouge dont Scheler lui-même parle dans son *Formalisme en éthique* (1). La valeur n'a ni déterminations

(1) SCHELER, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, p. 71. Voici le passage où SCHELER caractérise l'essence du rouge en des termes qui pourraient être ceux d'Avicenne ou de Jean Duns Scot : « En tant que telle une essentialité *Wesenheit* ou une quiddité *Washeit* n'est ni un universel ni un individuel. L'essence du rouge, par exemple, est aussi bien donnée dans le concept-universel de rouge que dans des nuances perceptibles

universelles ni déterminations singulières : elle est essence pure.

En adoptant cette optique on comprend parfaitement l'hétérogénéité de la valeur et de l'être. La valeur qui est essence s'oppose tout naturellement à l'être qui est existence. Pas de liens de dépendance entre l'une et l'autre. De même que la perfection (essence) n'est pas la garantie de l'être (existence), de même l'existence ne confère pas de valeur à ce qui existe. La valeur est dépouillée de l'existence. Le concept de la valeur n'a donc rien à voir avec celui de l'être. La valeur ne se définit pas par l'être car l'être est ce qui *est* et la valeur ce qui *n'est pas*.

Dans ce contexte, l'on comprend parfaitement que Scheler divise la philosophie en ontologie et en axiologie. Il donne en outre la priorité à celle-ci par rapport à celle-là. A notre avis, la division schélérienne de la philosophie ainsi que l'ordre établi entre ses parties sont contestables. Mais c'est une autre question. Ce qui reste certain, c'est que Scheler est plus qu'un éthicien, et plus qu'un axiologue. C'est aussi un métaphysicien. Sa théorie de la valeur nous le montre tel. Car quel que doive être l'ordre entre l'ontologie et l'axiologie, la notion schélérienne de valeur demeure tributaire des notions d'être, d'essence, d'existence. La pensée de Scheler se dessine très nettement. Mais il est difficile de l'admettre pour des raisons analogues à celles qui rendent inacceptables les philosophies d'Avicenne ou de Jean Duns Scot. Car si les distinctions entre

---

de cette couleur. C'est seulement la relation aux objets, dans lesquels une essentialité se manifeste, qui fait ressortir la distinction entre ses significations universelle et individuelle. Aussi une essentialité est universelle lorsqu'elle se manifeste de façon identique dans une pluralité d'objets, par ailleurs distincts, sous la forme : tout ce que cette essence a ou porte. Mais elle peut constituer aussi l'essence d'un individu, sans cesser pour autant d'être une essentialité ». Le contexte indique que cette remarque de SCHELER portant directement sur l'essence du rouge, concerne aussi l'essence de la valeur.

le singulier et l'universel d'une part, entre l'essence et l'existence d'autre part, vont de soi, la notion d'une essence, voire d'une valeur pure, essence ou valeur qui ne soit ni universelle ni singulière, semble, par contre, une simple construction de l'esprit. En réalité, nous nous trouvons face à des êtres qui sont concrets bien qu'ils possèdent une nature spécifique et générique universelle ou à des concepts qui sont aussi concrets en tant que faits psychiques pensés par quelqu'un, mais dont le contenu noétique, correspondant à la nature spécifique ou générique des êtres, est universel, car abstrait. La réalité ne comporte pas d'essence neutre, ni universelle, ni singulière. De même qu'à la suite d'Avicenne, Jean Duns Scot croyait l'essence réelle, mais neutre, de même Scheler, à l'instar de Lotze, voit la valeur aussi réelle que l'être mais absolument différente de lui, puisqu'indéterminée. On peut, à la rigueur, concevoir des idées d'essence pure ou de valeur pure, mais on ne voit pas à quoi elles correspondent dans la réalité. On a vraiment l'impression d'être arraché au monde des êtres et transporté dans un monde d'idées, pour reprendre l'expression de Lotze.

Mais arrêtons pour le moment la critique. Quoiqu'il en soit de la réalité de la valeur-essence ni universelle ni singulière, sa notion, placée à la base de l'axiologie schélérienne, entraîne des conséquences décisives. Car si la raison a pour objet l'être, elle ne peut connaître la valeur qui n'est pas être. Mais alors de deux choses l'une : ou les valeurs sont de par leur nature cognitivement inaccessibles à l'homme, ou celui-ci les « connaît », les « saisit » autrement que l'être. Or c'est un fait que nous atteignons cognitivement les valeurs. Leur saisie cognitive diffère donc de celle des êtres. Notons en marge une parenté de pensée entre Scheler et Meinong : tous deux admettent une « saisie cognitive » se subdivisant en saisie intellectuelle (connaissance au sens restreint) et non-intellectuelle. La valeur est non seulement réelle,

mais encore connue, cependant elle n'est pas connue par la raison. Elle l'est donc par une autre faculté. Laquelle ? D'après Scheler la philosophie traditionnelle divisait les facultés de l'homme, d'une manière trop simple pour être adéquate, en raison et en sensualité. Si cette vue était exacte, les valeurs, ignorées de la raison, seraient l'objet des sentiments sensoriels : plaisir et douleur. Mais cette conclusion est manifestement fausse, car nous connaissons aussi des valeurs supérieures, morales et religieuses, valeurs spirituelles, qui de par leur nature ne peuvent être l'objet du plaisir ou du déplaisir sensibles. La théorie des facultés qui conduit à cette conclusion fausse est incontestablement elle-même erronée et doit être, de ce fait, rejetée. Scheler ne se lasse pas de le répéter (1). Il en dénonce aussi les conséquences funestes. « Dans le domaine éthique, cette attitude a eu pour conséquence de ne permettre historiquement la constitution que de deux sortes d'éthiques, l'une, absolument apriorique et, par conséquent, rationnelle, l'autre relative, empirique et émotionnelle. Qu'il pût, qu'il dût y avoir place pour une éthique absolue, à la fois apriorique et émotionnelle, c'est un fait qu'on a à peine soupçonné. » (2). Scheler évoque ici Augustin et Pascal. Il commente la « pensée » de ce dernier : « Le cœur a ses raisons ». Il aurait pu citer plusieurs autres textes, le suivant par exemple : « Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point part, essaye de les combattre. » (3). « Or ce que Pascal veut dire, écrit Scheler, c'est qu'il existe un mode d'expérience dont les objets

(1) SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, p. 86 s. par exemple ou p. 265 s.
(2) Id., o. c., p. 266.
(3) PASCAL, *Pensées*, p. 459, n° 282*.

sont absolument *inaccessibles* à l'entendement, en face duquel l'entendement est aussi aveugle que l'oreille et l'ouïe en face des couleurs, mais un mode-d'expérience qui nous met *authentiquement* en présence d'objets objectifs et de l'ordre éternel qui les lie les uns aux autres, ces objets étant les *valeurs* et cet ordre éternel la hiérarchie axiologique. » (1). Scheler ne sollicite-t-il pas les textes de Pascal au delà de ce qu'ils veulent dire ? Il est vrai que l'auteur des *Pensées* emploie à ce propos un terme ambigu : « le cœur ». Mais ce cœur n'apparaît point comme la faculté de connaissance émotionnelle des valeurs, mais comme la faculté des premiers principes. On le comparerait plutôt au νοῦς d'Aristote et à l'*habitus primorum principiorum* de Thomas d'Aquin. Il est, en effet, défini dans le texte précité comme source de notre connaissance des premiers principes et opposé à la raison en tant que faculté discursive.

Cependant Scheler y voit autre chose : la faculté d'une connaissance spécifique, ayant pour objet les valeurs. Car pour lui « le problème se pose de savoir s'il existe une *intuition pure*, une *perception affective pure*, un *pur amour* et une *haine pure*, une *pure tendance* et un *vouloir pur*, tout cela aussi indépendant que la pensée pure de la structure-organique psycho-physique de notre espèce humaine. » (2). Le problème est résolu dans le sens positif. L'homme possède la faculté de connaître les valeurs, faculté qui n'est ni raison ni sensualité et dont les actes propres sont perception affective de préférence, espèce d'intuition axiologique. « Il existe une perception affective *originelle* — affirme Scheler — qui est une saisie-intentionnelle. » (3). Il précise en même temps, dans une note

(1) SCHELER, o.c., p. 267.
(2) Id., o. c., p. 266. Les notions d'amour pur et de haine pure rappellent celles d'amour droit et de haine droite de Brentano.
(3) Id., o. c., p. 268.

au bas de la même page, qu'on doit distinguer entre trois perceptions affectives : la perception-affective des sentiments (de la peur par exemple), la perception affective du caractère d'atmosphère émotionnelle (le caractère paisible d'un fleuve par exemple) et la perception-affective des valeurs. C'est seulement cette dernière qui est un véritable acte intentionnel remplissant de ce fait une fonction cognitive.

La perception-affective des valeurs n'est pas un sentiment sensoriel, car celui-ci peut ne pas être lié à un objet tandis que celle-là est toujours conditionnée par une réalité objective, notamment par la valeur. Scheler signale, à ce propos, l'analogie existant entre la relation unissant une représentation à l'objet de celle-ci qui est l'être et la relation liant la perception-affective à son corrélatif axiologique qui est la valeur. Le sentiment est un état affectif qui ne peut être que constaté ou expliqué tandis que la perception affective est toujours une forme de compréhension ayant son objet. Elle est d'autre part antérieure au sentiment. « Il est sûr, écrit Scheler, que par cette colère je ne saisis rien. Au contraire, pour éveiller la colère, il faut que certains maux soient d'abord saisis par un acte affectivo-perceptif. » (1).

La perception affective n'est pas le seul acte émotionnel. Elle est celui de la connaissance des valeurs. Mais nous avons à côté d'elle un autre acte, celui de la préférence et de la subordination des valeurs, et encore un troisième ou plus exactement un couple d'actes antithétiques qui sont amour et haine, actes émotionnels conditionnant les deux premiers. On est porté à ne voir en eux que des actes spontanés de réponse à la perception affective des valeurs, élargissant ou rétrécissant respectivement l'univers des valeurs. Mais « il n'appartient pas par essence,

(1) Id., o. c., p. 270.

écrit Scheler, à l'acte d'amour de s'orienter à titre de 'réponse' vers une valeur *après* qu'elle a été perçue ou préférée, mais que cet acte joue plutôt dans notre saisie-des-valeurs le rôle propre d'un *détecteur*, que c'est là son rôle unique, et qu'il constitue pour ainsi dire un *mouvement* grâce au *déroulement* duquel des valeurs *nouvelles* et supérieures, c'est-à-dire encore inconnues à l'être en question, s'éclairent et s'illuminent. L'amour ne *résulte* donc pas de la perception-affective-des-valeurs et de la préférence, il les précède comme leur *pionnier* et leur guide. » (1). Car « la valeur et l'ordre des valeurs n'apparaissent pas à la perception ou à l'observation interne (qui ne donne que du psychique), mais elles surgissent *dans* un éclairage sentant et vivant avec le *monde* (que ce monde soit physique, psychique ou autre), dans l'amour et dans la haine mêmes (...). » (2). Lorsqu'il s'agit des valeurs supérieures, notamment des valeurs du sacré, l'amour qui les détecte s'adresse à des personnes. « En revanche, nous dit Scheler, l'acte dans lequel nous appréhendons originairement les valeurs du sacré est l'acte d'une sorte bien déterminée d'amour (...), mais à laquelle il appartient par essence de s'adresser à des personnes, c'est-à-dire à des êtres ayant la forme-existentielle de la personnalité (...). » (3).

Le rôle de l'amour dans la vie morale est d'après Scheler à l'opposé de celui que lui dévolue l'éthique du bien. Pour Aristote ou pour Thomas d'Aquin l'amour est l'acte propre de l'appétit à l'égard de son objet : le bien, c'est le désir du bien absent ou la jouissance du bien présent. L'amour suit la connaissance : le bien est d'abord connu, ensuite aimé. Selon Scheler l'amour est le détecteur des

(1) Id., o. c., p. 273.
(2) Id., o. c., p. 90.
(3) Id., o. c., p. 129.

valeurs (la notion de valeur correspond ici à celle de bien chez Aristote). Or les valeurs se divisent en morales et non-morales. Toutes s'offrent à l'amour qui permet de les saisir en les mettant en évidence. Mais, par ailleurs, les valeurs non-morales sont, en outre, objets de nos tendances ; elles poussent l'homme à leur réalisation. Les valeurs morales ne sont, par contre, qu'objets de l'amour qui, d'après Scheler, n'est pas une tendance, mais une émotion. Les valeurs morales apparaissent à l'occasion de la réalisation des valeurs non-morales. Les « aimer », au sens de l'éthique du bien, les vouloir autrement dit, serait un pharisaïsme. On saisit les valeurs morales comme toutes les autres grâce à l'amour, mais on ne les « aime » pas. L'amour, différent aussi bien du sentiment sensoriel que de la raison, est une émotion spontanée, orientée de par sa nature vers la valeur, quelle qu'elle soit. Il la dégage, met en lumière et permet ainsi sa saisie dans un acte de perception affective ou de préférence. Bref, Scheler opère en quelque sorte une « révolution copernicienne » à la Kant. Pour ce dernier, ce n'est plus l'objet qui fait surgir sa forme dans la raison, mais celle-ci le reçoit dans une forme cognitive a priori. Selon Scheler, ce n'est plus le bien qui éveille l'amour, mais celui-ci détecte celui-là.

La fonction assignée à l'amour par Scheler est analogue (sans être identique) à celle que lui attribue Brentano. C'est pourquoi les objections que soulève sur ce point la théorie de ce dernier atteignent également Scheler. Par conséquent nous n'y revenons pas. On peut seulement ajouter qu'à celui qui ne voit pas le bien-fondé de la séparation schélérienne de la valeur d'avec l'existence, parce qu'il est précisément convaincu du contraire, la conception de l'amour-émotion, organe d'une connaissance spécifique des valeurs, paraît une hypothèse émise pour les besoins de la cause ; en dehors de celle-ci, elle est sans fondement et superflue.

La saisie des valeurs est définie par Scheler, en fin de compte, comme une « connaissance » *apriorique*, mais dans un sens entièrement différent du sens kantien. La connaissance schélérienne des valeurs est apriorique parce qu'elle les atteint dans une intuition phénoménologique et non parce que les jugements de valeurs ne peuvent pas être induits (contrairement à ce que pensait Victor Cousin) ou parce que, comme l'admettait Kant, elle serait conditionnée par quelques formes *a priori* de la connaissance. Scheler écarte résolument l'idée de celles-ci. Sa connaissance apriorique des valeurs reste par conséquent une connaissance empirique. Car elle a pour origine une expérience phénoménologique, expérience de ce qui apparaît — donc du φαινόμενον — dans le contenu de nos actes émotionnels intentionnels. Scheler nous avertit qu'il ne faut pas confondre l'expérience phénoménologique et l'introspection psychologique, qui livre du psychique et non de l'axiologique. On comprend pourquoi l'éthique de Scheler s'appelle à la fois apriorique et matériale. Elle est apriorique parce que non inductive quoique empirique, et matériale parce que fondée sur la saisie des valeurs, contenu objectif, « matière » de ce que nous éprouvons dans les actes intentionnels d'émotion.

La théorie schélérienne de la connaissance émotionnelle des valeurs est une conséquence de la séparation antérieurement examinée de la valeur d'avec l'être. Impossible donc d'admettre celle-ci par qui rejette celle-là. Au fait, si la valeur, qui est pourtant une essence, était absolument indépendante de l'essence réelle que la raison saisit dans les choses, et en avait une nature entièrement différente, elle exigerait effectivement des actes cognitifs spécifiques et une faculté cognitive appropriée. Mais il est aussi difficile de concevoir sa spécifité dans l'hypothèse de sa réalité que sa réalité dans celle de sa spécificité. Si la valeur n'est ni universelle ni singulière, est-elle encore réelle ? Et si elle est réelle, peut-elle différer à la fois

de l'être (individuel) et du concept (universel) à tel point qu'uniquement une faculté autre que la raison (celle-ci étant apte seulement à élaborer des concepts en vue de la connaissance des êtres) puisse expliquer sa saisie cognitive ? Pourquoi la raison qui dégage de la chose *(Sache)* son essence chosale ne peut-elle pas y saisir cette autre essence, l'essence axiologique qu'est la valeur, du moment que l'une comme l'autre sont pareillement sans déterminations universelles ni singulières et constituent l'objet d'une intuition phénoménologique ? Est-ce parce que l'essence de la chose présuppose l'existence qui lui confère des déterminations singulières ou universelles, selon les cas, tandis que la valeur est une essence absolument neutre, séparée totalement de l'existence ? Mais s'il en était ainsi, nous serions réenvahis par le doute sur la réalité de la valeur. On tombe ainsi de difficulté en difficulté dans un cercle sans issue.

Mais quoi qu'il en soit finalement du bien-fondé de la théorie schélérienne de la connaissance axiologique, une chose est certaine : le fait que l'émotion, « organe » de la valeur, soit pour Scheler plus qu'un facteur psychologique, car source d'intuition phénoménologique, lui permet d'attribuer aux jugements de valeurs la valeur de vérité ou de fausseté. « (...) nos énonciations axiologiques, affirme-t-il, elles aussi doivent être 'vraies' et peuvent être 'fausses' (...). » (1). Cette idée est développée de la manière suivante : « En revanche, il me paraît tout à fait clair que la prétention à être vrai qui appartient à tout jugement théorique, même dans son pur élément d'affirmation, et qui ne se fonde pas seulement sur une appréciation possible de cette affirmation, *appartient* aussi aux propositions : 'A est bon', 'A est beau'. Dans certaines circonstances cet élément de vérité est l'objet d'une

(1) Id., o. c., p. 205.

énonciation particulière, quand nous disons : 'Il est vrai que A est beau ou que A est bon' ; — mais à son tour cette formule n'a de sens qu'autant que le 'Il est vrai que' contient lui aussi cette *simple* prétention à la vérité. Sinon il nous faudrait une série infinie d'appréciations 'critiques'. L'exigence de *'vérité'* appartient donc aussi aux énonciations-axiologiques. » (1). Scheler précise également en quoi consiste la vérité des jugements de valeur : « (...) la vérité d'une proposition valable portant sur des valeurs est par essence même l'accord de cette estimation avec des *réalités-de-fait.* » (2). Cette définition n'est qu'une application aux jugements de valeur de la définition générale de la vérité. Car les jugements de valeur et les raisonnements estimatifs n'échappent pas à la définition de la vérité et aux règles générales de raisonnement. « Comme tout jugement, déclare Scheler, l'énonciation axiologique doit, elle aussi, être logiquement 'correcte', c'est-à-dire correspondre aux règles formelles qui président à la formation du jugement, et en outre — pour être vraie — manifester un accord avec des *faits* quels qu'ils soient. » (3). De même que la valeur et l'être appartiennent l'une et l'autre à la même réalité, de même leur connaissance, relève du même domaine de la connaissance qui, en dépit des différences essentielles de ses composantes, reste tout entier soumis à une même définition de la vérité et aux mêmes règles logiques formelles. Il faut bien s'en souvenir pour ne pas se méprendre sur la vraie portée de l'opposition schélérienne des principes logiques aux principes éthiques. Le nom de logique duquel provient ici l'épithète « logiques » est pris au sens non pas de logique formelle, la même pour toute la connaissance, mais à celui de noétique ou gnoséologie théorique, rationnelle, dont les principes,

(1) Id., o. c., p. 203.
(2) Id., o. c., p. 204.
(3) Id., o. c., p. 205.

hormis la définition de la vérité, ne s'étendent pas, d'après Scheler, à la connaissance morale.

La philosophie de Scheler a trouvé une large audience. Son attrait est puissant, son influence profonde. Le lecteur ne peut s'y tromper : l'œuvre qu'il lit est celle d'un philosophe éminent, dynamique et pénétrant. Ses analyses du kantisme d'une part, de l'hédonisme et de l'eudémonisme de l'autre sont remarquablement perspicaces, ses critiques irréfutables. Il faut seulement regretter que Scheler confonde dans une même condamnation l'éthique du bien moral authentique avec celles du bien agréable ou utile et avec celle du bonheur. Le rôle historique de Scheler est extrêmement important, comparable à celui de Bergson et de Husserl. Comme ceux-ci la métaphysique, Scheler défend l'éthique contre les attaques des positivistes et des kantistes. Il a parfaitement raison d'affirmer l'objectivité des valeurs, la possibilité de leur connaissance, et la vérité des jugements de valeur, d'étendre à ceux-ci la définition générale de la vérité et de soumettre le raisonnement estimatif aux règles générales de la logique formelle. Mais on ne voit pas pourquoi ces résultats positifs n'auraient pu être obtenus sans que la valeur soit détachée de l'existence. Scheler s'est cru obligé d'entrer dans la voie de l'essentialisme en axiologie. Il n'a pas vu qu'en le faisant il abandonnait le réalisme au profit d'un idéalisme platonicien. Il ne s'est pas rendu compte non plus qu'en transformant la valeur en essence coupée de l'existence, il la sapait à sa base, car l'existence est la première réalité et la première perfection, source de toutes les autres. La suite de cette étude tâchera de le montrer.

Nicolai Hartmann

Partis — dans la direction de la connaissance morale (juridique) intellectuelle — d'auteurs qui en sont adversaires et affirment le caractère irrationnel des « énoncés » moraux (ils ne les appellent même plus « jugements », avons-nous vu, car ils n'y voient qu'une expression d'émotion, comparable à un cri de joie ou de douleur), nous pouvons dire, après avoir examiné la théorie de la connaissance axiologique de Brentano, de Husserl et de Scheler, que, sans avoir encore atteint le but, nous avons tout de même fait du chemin.

Nous allons avancer maintenant, avec Nicolaï Hartmann, d'un nouveau pas vers la connaissance morale intellectuelle. Déjà Brentano nous a introduit de pied ferme sur le terrain d'une *connaissance* morale, de la connaissance morale *émotionnelle* notamment. Hartmann nous conduira résolument quoique *partiellement* sur celui de la connaissance morale *intellectuelle*. Mais parce que nous n'aurons pas encore quitté entièrement la théorie émotionnelle de la connaissance axiologique et parce que les idées d'Hartmann sont aussi voisines de celles de Brentano et de Scheler qu'inspirées, directement ou indirectement, par elles, nous étudierons la théorie de la connaissance morale du grand phénomènologue berlinois dans le présent chapitre et non dans le suivant bien qu'à la rigueur il puisse déjà y trouver place.

Les ouvrages les plus importants de Hartmann pour la connaissance de sa pensée sur la question qui nous intéresse sont, d'une part, *Ethik, Zur Grundlegung der Ontologie* (surtout ch. 49 *Das Reich der Werte und seine Seinsweise)* et *Vom Wesen sittlicher Forderung* et, de

l'autre, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1). Ils apportent une *ontologie des valeurs* et une *théorie de la connaissance des valeurs*, insistant sur le caractère objectif, apriorique et mixte, simultanément intellectuel et émotionnel du processus cognitif atteignant les valeurs, avec prépondérance toutefois du rôle déjà signalé de l'émotion.

L'ontologie générale de Hartmann distingue deux groupes d'étants *(Seiende)* (2) : les étants réels et les étants idéaux. Ces derniers sont soit logiques, soit mathématiques, soit axiologiques (les valeurs). Indépendantes aussi bien des étants réels que de l'esprit du sujet de la connaissance, les valeurs ont une existence objective, transcendante, comparable en tout à celle des idées platoniciennes (3). Cette thèse de Hartmann compte parmi ses affirmations qui s'exposent le plus à la critique. Car Platon affirmait l'existence des idées en s'appuyant sur le prétendu souvenir que nous en avons (ἀνάμνησις) Mais en vertu de quoi Hartmann admet-il l'existence des valeurs ? Pour un réaliste en noétique comme en ontologie, il n'existe que des étants réels (pour employer la terminologie de Hartmann), dont les uns existent d'une existence détenue en propre (les substances premières en termes d'Aristote) et les autres d'une existence d'emprunt (Aristote les appelait « accidents » —

(1) Cet ouvrage fut traduit en français par Raymond VANCOURT sous le titre *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*. Le P. Emmanuel MAYER, qui retrace avec une netteté parfaite l'enseignement de Hartmann sur l'objectivité de la connaissance des valeurs dans l'étude intitulée *Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann*, y donne la liste complète des œuvres de notre axiologue où se trouvent les éléments de son ontologie des valeurs et de sa théorie de la connaissance des valeurs.

(2) Les termes allemands de HARTMANN seront reproduits plus d'une fois entre parenthèses étant souvent plus expressifs que leurs équivalents français, parfois aussi difficiles à traduire.

(3) HARTMANN, *Ethik*, p. 108.

ils « empruntent » leur existence aux substances premières sur lesquelles ils se « greffent », qui les « supportent »). Qui donc ne partage pas le subjectivisme des psychologistes en axiologie et demeure réaliste au sens qu'on vient de préciser, tient bien les valeurs pour des étants objectifs, « transcendants », mais *réels* (il n'y a d'étants que réels) bien qu'ils ne soient que des *accidents*, des *relations* notamment, comme il sera dit encore plus loin. En effet, les valeurs morales (juridiques) — et ce sont elles qui nous intéressent exclusivement — sont des relations entre les actions humaines et la fin dernière (objective) de l'homme. Elles ont leur fondement ultime dans un certain sens en Dieu, le créateur de l'homme, car c'est Dieu qui, en assignant à l'homme sa fin dernière, rend possible une relation, positive ou négative, de l'action humaine envers cette fin. C'est pourquoi le P. Mayer remarque pertinemment dans sa critique de l'axiologie d'Hartmann que le *Wertontologismus* de ce dernier prend sa source dans son athéisme et qu'une philosophie théiste peut pleinement justifier l'objectivité des valeurs sans les concevoir à l'instar des idées platoniciennes (1).

Les valeurs objectives et transcendantes sont parfaitement accessibles à la connaissance humaine, bien que la connaissance des valeurs soit un processus assez complexe. De même que l'ontologie des valeurs est un chapitre de l'ontologie en général, car les valeurs constituent seulement l'une des « espèces » d'étants idéaux, « genre » d'étants tout court, de même la théorie de la connaissance des valeurs n'est qu'un fragment de la théorie générale de la connaissance parce que la connaissance des valeurs n'est que l'une des connaissances par lesquelles l'homme atteint les étants. En conséquence, les problèmes

(1) MAYER, *Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nikolai Hartmann*, p. 152.

(apories) qui se posent à propos de la connaissance en général, se posent aussi à son sujet et on retrouve en elle quelques caractères généraux de celle-là (1).

Il va de soi que la connaissance se divise parallèlement aux étants en connaissance des étants réels et connaissance des étants idéaux. Cette dernière est à son tour triple : logique, mathématique et axiologique (connaissance des valeurs). La connaissance considérée de manière générale peut encore être divisée à l'aide d'autres critères. Ainsi Hartmann la divise-t-il d'abord en *a priori* et *a posteriori*. Est apriorique la connaissance de l'essentiel, de l'essence *(Wesenheit)*, du premier *(ontisch-früheres)* ; est par contre apostériorique la connaissance de l'ontiquement secondaire, c'est-à-dire du contingent, donc du concret. Mais à l'encontre de Kant, Hartmann admet que toute connaissance, aussi bien *a priori* qu'*a posteriori*, dépend de l'expérience *(Erfahrung)*. Il distingue ensuite entre la connaissance intuitive *(fühlendes Erfassen)* et rationnelle *(rationales Erfassen)*. La connaissance intuitive est soit *stigmatique*, soit *conspective* (la première est l'intuition d'une seule essence envisagée séparément : *Einzelschau*, la seconde l'intuition d'une relation entre plusieurs essences *relationale Anschauung*).

Après avoir évoqué les divers aspects de la connaissance en général, nous pouvons préciser les caractères spécifiques que la connaissance des valeurs possède en tant que connaissance distincte, ayant pour objet les valeurs, c'est-à-dire des réalités idéale dont le mode d'exister est ontologiquement une manière d'être tout à fait différente de celles qui sont propres aux autres réalités idéales (logiques et mathématiques).

---

(1) Leur étude dépasse le cadre de notre recherche. Le lecteur est donc prié de se reporter soit directement aux *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, soit à l'ouvrage cité plus haut du P. Mayer où les unes (apories) et les autres (caractères généraux) sont exhaustivement étudiés.

Or la connaissance des valeurs est en premier lieu une connaissance *apriorique* (ce qui ne veut pas dire, comme on le sait, non-empirique ; au contraire l'appréhension des valeurs est une *expérience* des valeurs). Hartmann s'exprime à ce sujet dans les termes suivants : « Ici s'établit une connaissance *sui generis* ayant ses propres lois et sa propre 'immédiateté', une intuition apriorique indépendante du *posterius* des phénomènes réels et de leur rôle directeur. Le *posterius* est ici comme dans la connaissance théorique des principes seulement un détour pour arriver à une évidence autonome *a priori* » (1). Il écrit aussi ailleurs : « L'intuition 'pénétrante' ne se dirige pas sur le réel comme tel, mais sur la valeur douée d'existence en soi et qui peut adhérer à ce réel ou lui faire défaut » (2).

La connaissance des valeurs est par ailleurs soit *intuitive*, primaire, pré-philosophique (sentiment des valeurs, *Wertgefühl*), soit *rationnelle*, secondaire, philosophique (conscience discursive des valeurs, *rationales Wertbewusstsein*). En tant que connaissance intuitive, la connaissance des valeurs est surtout une intuition *stigmatique* (l'intuition conspective joue dans la connaissance axiologique un rôle marginal) et présente des particularités qui la font désigner d'une part par le nom significatif d'intuition *pénétrante* et de l'autre par la dénomination non moins expressive de connaissance *émotionnelle*. Comme connaissance rationnelle, elle est une vue philosophique des valeurs (*philosophische Wertschau*), qui en vise les structures et atteint de ce fait les valeurs en tant que principes.

Les valeurs étant des réalités (des réalités d'ordre idéal, mais des réalités tout de même), elles s'offrent en objet à notre connaissance. Leur connaissance est donc une connaissance authentique. Mais l'intuition stigmatique

(1) HARTMANN, *Ethik*, p. 56.
(2) Id., *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, t. II, p. 288. La notion d'intuition pénétrante sera définie plus loin.

des valeurs n'a cependant pas le même caractère que la contemplation théorique des essences, parce qu'elle est contenue dans une prise de position, de caractère émotionnel, envers une personne, une chose ou une situation. « La saisie de la réalité éthique — écrit Hartmann — que celle-ci consiste en biens, relations inter-humaines ou exigences de solution personnelle, est toujours, même pour la conscience la plus naïve, imprégnée déjà d'appréciations, de prises de positions conformes à des sentiments, d'un élément de tension qui la traverse, tension entre le 'pour' et le 'contre'. Tous les actes par lesquels nous saisissons la réalité, actes relatifs à cette plénitude de la vie, sont en même temps des actes qui saisissent des valeurs et qui tendent vers des valeurs. Or en tant que tels ils ne sont jamais de purs actes de connaissance, mais des actes de sentiments, non intellectuels, mais émotionnels » (1). Ces prises de position émotionnelle (actes d'approbation ou de désapprobation, acte de préférence ou son contraire, amour ou haine, estime ou mésestime, acquiescement ou refus, appréciation positive ou négative, admiration, indignation, révolte etc.) ne sont ni passives, ni actives, mais *réactives* : elles sont des « réponses » à des valeurs. (Ajoutons entre parenthèses que les valeurs se laissent saisir surtout dans les situations où elles sont bafouées. Ainsi prenons-nous conscience de la justice par exemple lorsque nous assistons à un acte flagrant d'injustice.) En conséquence la connaissance des valeurs apparaît comme une « connaissance émotionnelle ».

Il importe de bien préciser le sens donné par Hartmann à ce qualificatif définissant le trait le plus spécifique à son point de vue de la connaissance des valeurs. Rappelons à cet effet ses propres paroles : « (...) l'acte par lequel

(1) HARTMANN, *Ethik*, p. 104.

nous saisissons directement la valeur n'est pas précisément un véritable acte de connaissance ; ce n'est pas un acte de contemplation théorique ; mais c'est un acte émotionnel, un acte dans lequel on prend position, un sentiment : le sentiment des valeurs » (1). Hartmann ajoute ensuite : « Ces actes émotionnels renferment sans doute une appréhension cognitive, car ils ne sont pas seulement tendance vers quelque chose, ils ont aussi un contenu gnoséologique. Mais en tant qu'actes, on ne peut pas dire qu'ils soient vraiment des actes d'appréhension ; ce sont plutôt des actes par lesquels on se met en quête, par lesquels on recherche. Il s'agit donc de savoir, comment dans le sentiment des valeurs, l'aspect gnoséologique se combine avec l'aspect émotionnel de l'acte » (2).

A cet effet Hartmann analyse le processus complexe de la connaissance intuitive des valeurs. Il y distingue trois aspects ou moments :

1° la prise de position proprement interne de la conscience émotionnelle ;

2° la conscience de ce par rapport à quoi la position est prise ;

3° la conscience de la raison qui détermine cette prise de position.

Le premier moment est l'une de ces prises de position émotionnelle envers une personne, une chose ou une situation qui ont été évoquées plus haut, prises de position en tant que telles. Hartmann l'appelle « la partie proprement émotionnelle » de l'acte de connaissance des valeurs. Le deuxième est un acte simple de connaissance du réel : on y appréhende une personne, une action, une situation

---

(1) Id., *Les Principes d'une métaphysique de la connaissance*, t. II, p. 284.

(2) Id., l. c.

etc. C'est un acte de connaissance théorique. Le troisième est l'acte d'intuition axiologique proprement dite, la connaissance pure de l'idéal qu'est la valeur.

Ces trois aspects n'interviennent pas au même moment, comme ils ne se situent pas sur le même plan. « Quant au premier de ces trois aspects — déclare Hartmann — la prise de position elle-même, c'est-à-dire la partie proprement émotionnelle de l'acte, il est manifestement conditionné par les deux autres aspects, par conséquent par deux actes de connaissance. En ce sens, il est par rapport à eux quelque chose de secondaire. Ce qui n'empêche pas d'ailleurs d'admettre que c'est lui qui est donné en premier lieu ; les deux autres aspects, les aspects proprement cognitifs, ne peuvent être que reconstruits pour ainsi dire à partir de l'acte émotionnel » (1). Hartmann veut dire, si nous l'entendons bien, qu'en analysant — *ex post* — la connaissance intuitive d'une valeur, nous rencontrons en premier lieu la partie émotionnelle de l'acte cognitif axiologique total : la prise de position. Or c'est en cherchant à expliquer celle-ci, que nous découvrons ensuite les deux actes cognitifs en question, impliqués par elle et qui la conditionnent : la connaissance théorique de la « réalité réelle » (personne, chose, action, situation etc.) qui provoque notre prise de position émotionnelle et la connaissance axiologique d'une « réalité idéale » axiologique (valeur), la raison *déterminant* la prise de position donnée. Ce sont donc ces deux actes cognitifs qui sont en réalité les premiers, car « immédiats en soi ». Ils sont conditionnants et non conditionnés. Mais ils nous sont donnés en deuxième lieu. « Il en est ici comme dans beaucoup de phénomènes de conscience — explique Hartmann — ce qui est donné directement, ce dont on a conscience immédiate, n'est pas ce qu'il y a de pri-

(1) Id., o. c., p. 285.

maire ni ce qui est en soi immédiat ; mais c'est au contraire précisément ce qui est conditionné dans son mode d'être, ce qui est dérivé, secondaire » (1). Et notre auteur de continuer : « Que par conséquent la conscience des valeurs prenne un détour et passe par la conscience d'une prise de position, il n'y a rien là qui puisse rabaisser l'acte primaire du sentiment des valeurs et le transformer en quelque chose de secondaire. L'aspect émotionnel de l'expérience des valeurs n'est que la manière selon laquelle apparaît la conscience des valeurs. C'est pourquoi on peut, dans le travail postérieur de réflexion, en faire abstraction comme d'ailleurs on peut aussi faire abstraction du second aspect : la connaissance d'une réalité concrète ; ce qui reste, cette abstraction une fois accomplie, c'est la connaissance pure de l'idéal » (2).

C'est cette intuition de la valeur, troisième aspect de l'acte total de connaissance intuitive des valeurs, qui est « essentiellement l'expérience de la valeur » (3). La remarque faite à son propos par Hartmann est d'une extrême importance pour la juste appréciation de l'aspect à la fois émotionaliste et intellectualiste de sa théorie de la connaissance axiologique. « Ce moment — écrit Hartmann — malgré son insertion dans l'acte émotionnel complexe, n'en est pas moins autonome ; seulement il n'est pas encore nécessairement une appréhension consciente de la structure axiologique : il n'est pas une intuition objective de la valeur. Pour le devenir, pour qu'on ait vraiment conscience qu'on a affaire à une expérience axiologique, il suffit que la réflexion se dirige sur le contenu de ce sentiment des valeurs » (4). Car « c'est seulement quand on réfléchit sur ces actes qu'a lieu au sens propre

(1) Id., l. c.
(2) Id., l. c.
(3) Id., o. c., p. 286.
(4) Id., l. c.

du terme la connaissance des valeurs » (1). Bref, « l'aspect émotionnel de l'expérience des valeurs n'est que la *manière* selon laquelle apparaît la conscience des valeurs » (2).

Comme on le voit, la connaissance des valeurs est d'après Hartmann un processus complexe de caractère mixte : elle révèle des aspects primaires et des aspects secondaires, des aspects théoriques et des aspects axiologiques, des aspects émotionnels et des aspects intellectuels. L'analyse qui les distingue est remarquablement perspicace, profonde et exacte (son interprétation déterminant les facteurs conditionnants et les facteurs conditionnés mise à part). Mais son exposé reste ambigu. Car les termes les plus importants, notamment « acte émotionnel » et « sentiment des valeurs » semblent équivoques. On a nettement l'impression qu'ils désignent trois choses : 1° la prise de position émotionnelle, renfermant l'appréhension cognitive d'une valeur et grâce à laquelle celle-ci est connue ; 2° l'intuition apriorique, stigmatique et pénétrante d'une valeur ; et 3° l'acte total de connaissance axiologique (avec ses trois aspects ci-dessus indiqués). Dans le deuxième cas ils ont un sens figuré (métonymique), l'intuition axiologique étant *ce qui est contenu* dans la prise de position émotionnelle (premier cas). C'est peut-être pour cette raison que Hartmann met quelquefois le mot « sentiment » entre guillemets, comme le montre par exemple le passage suivant : « (...), mais à la place de cette harmonie on a seulement une réaction transcendante de la conscience ' sentante ', vis-à-vis des structures axiologiques existant en soi ; c'est une sorte d'appréhension, comparable à celle de la perception, c'est une sorte d'expérience, de perception des valeurs et c'est le ' sentiment ' qui joue ici le rôle d'organe (...)» (3). On a cependant l'im-

(1) Id., o. c., p. 284.
(2) Id., o. c., p. 285. C'est nous qui soulignons.
(3) Id., o. c., p. 287.

pression que ce n'est pas habituel chez Hartmann. Dans la phrase citée plus haut : « Pour le devenir, pour qu'on ait vraiment conscience qu'on a affaire à une expérience axiologique, il suffit que la réflexion se dirige sur le contenu de ce *sentiment des valeurs* » (c'est nous qui soulignons). L'expression « sentiment des valeurs » semble désigner l'intuition de la valeur, proprement dite, sans que le mot « sentiment » soit mis entre guillemets. Dans le troisième cas les termes en question sont de nouveau des figures rhétoriques mais autres que celles de tout à l'heure. En effet, ce sont cette fois-ci non des métonymies mais des synecdoches (*pars pro toto*). On a l'impression que c'est dans ce troisième sens qu'est employé le terme « sentiment des valeurs » dans la phrase que nous avons déjà rencontrée : « (...) il s'agit donc de savoir comment dans le *sentiment des valeurs* (c'est nous qui soulignons) l'aspect gnoséologique se combine avec l'aspect émotionnel de l'acte ». Prises au sens propre, les expressions « acte émotionnel » et « sentiment des valeurs » ne devraient désigner que la prise de position émotionnelle en tant que telle. Or Hartmann n'est jamais explicite. Nous sommes toujours obligés de nous référer au contexte qui, avons-nous vu, ne lève pas tout à fait le voile.

En voilà assez pour l'aspect émotionnel de la connaissance axiologique intuitive. Voyons à présent son caractère pénétrant. Toute connaissance comporte l'identité transcendante de la structure consciencielle et de la structure existant en soi. Si la connaissance des valeurs est une connaissance authentique — et elle l'est d'après Hartmann (certaines de ses remarques (1) ne devraient pas nous donner le change) — la structure consciencielle y est identique à la structure axiologique existant en soi. Or comment l'expliquer ? « Faut-il admettre — demande Hartmann — que pour ce sentiment toutes les structures

(1) Voir supra p. 111, note 1.

axiologiques se trouvent comme préformées dans une sorte de conscience obscure des valeurs, ou plutôt dans le contenu de cette conscience ? » (1). Cette hypothèse se trouve éliminée après une discussion qui la montre aussi compliquée que plausible. Et notre auteur de déclarer : « Il est plus simple de faire l'hypothèse suivante : il y a une intuition qui *pénètre* (c'est nous qui soulignons) directement dans les différentes matières axiologiques douées d'existence en soi d'ordre idéal » (2). Or c'est elle qui selon Hartmann produit l'identité transcendante caractéristique de la connaissance intuitive des valeurs. Cependant tout mystère ne se trouve pas d'autant éclairci. La connaissance axiologique est et reste quelque chose d'énigmatique, de mystérieux. « (...) on a beau faire, on ne peut pas écarter tout mystère dans l'intuition des valeurs. Le mystère est l'expression de ce qu'il y a de métaphysique dans cette intuition. En outre, une telle intuition n'est pas plus mystérieuse que la perception dans la connaissance du réel et l'intuition stigmatique dans la connaissance de l'idéal. Rien dans le phénomène ne s'oppose à son existence » (3). L'intuition stigmatique pénétrante des valeurs est au fond une espèce d'appréhension, de perception des valeurs. Or « la perception ne repose pas sur l'identité transcendante — rappelle Hartmann — tout au plus peut-on dire qu'elle la produit » (4).

Nous sommes maintenant à même de porter un jugement sur la théorie hartmannienne de la connaissance axiologique. L'intuition de la valeur, acte gnoséologiquement le plus essentiel de la connaissance des valeurs, est, d'après

(1) HARTMANN, *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, t. II, p. 286.
(2) Id., o.c., p. 287.
(3) Id., l.c.,
(4) Id., l.c.

Hartmann, un acte intellectuel et par là l'auteur des *Principes d'une métaphysique de la connaissance* appartient incontestablement au groupe des partisans de la connaissance morale intellectuelle. Mais nous prenons conscience de cet acte grâce à la prise de position émotionnelle par laquelle nous réagissons à telle et telle situation concrète, car sans lui celle-ci n'aurait pas été possible. Comme on le voit, Hartmann va aussi loin que possible de son point de vue dans la direction de l'intellectualisme tout en restant en fin de compte émotionaliste à l'instar de Brentano, de Scheler et de Husserl. Il admet que la valeur est connue par l'intellect. Car si elle est connue — et elle l'est — elle ne peut l'être que par l'intellect, celui-ci étant notre puissance cognitive supérieure. L'acte cognitif intellectuel en question ne nous est pourtant révélé qu'à la suite de la prise de position émotionnelle, réaction à la situation concrète où nous affrontons une valeur morale. On peut donc dire, en termes d'Aristote, que la valeur est connue « en soi » (καθ' αὑτό) par l'intellect, mais « pour nous » (πρὸς ἡμᾶς) par l'émotion, ou, si l'on préfère une autre formule, en théorie c'est l'intellect qui la connaît, en pratique l'émotion. Ainsi, malgré tout l'effort fait par Hartmann pour demeurer sur le terrain de l'intellectualisme, retombons-nous tout de même dans l'émotionalisme. En conséquence, nous retrouvons à propos de la théorie hartmanienne les difficultés rencontrées chez Brentano, chez Scheler et chez Husserl. Elles se réduisent en définitive à cet écart dont il a déjà été question plusieurs fois à la suite de l'apôtre Paul, écart entre ce que je fais et ce que je veux, autrement dit entre ce que je fais et ce que j'aime ou hais. La théorie de Hartmann comme celle des phénoménologues précédemment analysées serait exacte dans le cas du saint. Mais qui l'est ? Dieu seul est saint à croire l'Evangile. L'écart en question existe donc chez tout homme, écart plus grand ou plus petit, mais hélas toujours réel. Il arrive

même que la conscience morale d'un homme ou d'un groupe d'hommes soit, pour diverses raisons que nous n'analyserons pas ici, totalement pervertie sur tel et tel point. Un accord existe alors entre les actes et les appréciations morales, mais celles-ci sont fausses. Cependant Hartmann ne constate qu'une cécité axiologique, mais exclut, au moins provisoirement, toute erreur positive dans l'intuition des valeurs. Outre les erreurs « négatives », il ne nomme, en matière d'erreurs axiologiques, que les erreurs dans la réflexion (1).

En conclusion, dans la mesure où Hartmann admet que l'intuition stigmatique des valeurs est conditionnée πρὸς ἡμᾶς par la prise de position émotionnelle, il reste encore dans le camp des partisans de la connaissance axiologique émotionnelle.

Il faut cependant reconnaître que la pensée de Hartmann est peut-être davantage encore que celle de Scheler « pénétrante ». En fait, ses analyses et descriptions phénoménologiques entrent très profondément dans la réalité morale, que celle-ci soit étudiée du point de vue ontologique ou noétique, et contiennent une grande part de vérité. Et dans l'ensemble la pensée d'Hartmann, presque scolastique dans son ordonnancement logique, comme le remarque pertinemment le P. Breton (2), avec ses divisions, distinctions et définitions, se dessine sûrement avec davantage de netteté que celle de Scheler bien qu'elle ne lui cède en rien quant à la finesse et à la profondeur. Hartmann est cependant moins explicite que Scheler au sujet de la vérité des estimations. Mais le caractère positif de sa réponse, s'il avait été obligé de l'énoncer *expressis verbis*, ne laisse aucun doute : la valeur étant une réalité, *ein Seiendes*, le jugement de valeur est ou non conforme avec elle.

(1) Id., o.c., p. 292.
(2) Breton, *L'être spirituel*, p. 8.

Ainsi fermons-nous ce paragraphe traitant des partisans d'une connaissance morale émotionnelle par l'étude d'un philosophe du XX^e siècle, qui fut incontestablement sous l'influence d'Aristote (nonobstant le caractère platonicien de son ontologie des êtres idéaux). Il nous sera d'autant plus facile d'enchaîner en ouvrant le chapitre suivant, consacré aux défenseurs de la connaissance morale intellectuelle, par un examen du Stagirite.

Soulignons cependant dès à présent la différence entre les phénoménologues que nous venons d'étudier et Aristote ou Thomas d'Aquin. Pour ces derniers l'« *appétit droit* » — appétit rendu tel grâce aux vertus acquises, les ἠθικαὶ ἕξεις, les *habitus appetitivi* — est bel et bien la condition de la saisie intellectuelle des valeurs morales, s'opérant dans les jugements prudentiels. On ne peut cependant soutenir à propos de ces philosophes que les valeurs morales, connues « en soi » par l'intellect, le sont « pour nous » par l'émotion. Selon le Stagirite et son grand continuateur médiéval la valeur morale est connue par l'intellect *et* « en soi » *et* « pour nous », la volonté et les tendances sensitives n'étant que des facteurs susceptibles de perturber, dans certains cas, la connaissance axiologique intellectuelle. Il en sera encore question plus loin.

b) *La connaissance normative (la vérité des normes juridiques).*

Carlos Cossio

Mais, au préalable, nous examinons encore la théorie égologique de M. Cossio qui se rattache à un double titre aux phénoménologues. Premièrement, c'est un phénoménologue en philosophie du droit, comme Scheler

et Hartmann le sont en philosophie morale. En effet, il reprend à son compte la phénoménologie de Husserl qu'il cherche cependant à dépasser en l'enrichissant d'idées inspirées par Martin Heidegger. D'autre part, il attribue, de son propre aveu, un caractère émotionnel aux compréhensions morale et juridique (la première est « intimement » émotionnelle, la seconde « usuellement » ou « conceptuellement » émotionnelle selon qu'il s'agit du droit coutumier ou du droit écrit) (1). Les ouvrages les plus importants (de notre point de vue bien entendu) de M. Cossio sont : *Teoria egologica del derecho* et *Theoria de la verdad juridica*. Mais leurs thèmes principaux se retrouvent dans plusieurs autres études du philosophe argentin du droit, telles que *Norma, derecho y filosofia* (traduit en allemand), *Intuicion, pensamiento y conocimiento juridicas* (traduit en anglais), *Teoria egologica del derecho. Su problema y sus problemas* et surtout *La norma y el imperative en Husserl* (traduit en français).

Il n'est pas nécessaire d'exposer, ici, l'ensemble de la théorie égologique du droit et d'entrer dans tous ses détails. Il suffit de rappeler seulement quelques unes de ses thèses ; celles relatives à notre sujet sont au nombre de quatre.

La *première* affirme que *le droit n'est pas une norme, mais une conduite*, la conduite juridique. Mais qu'est-ce que la conduite juridique ? C'est une conduite impliquant une interférence intersubjective d'actes possibles (2). Car la conduite juridique est, en effet, une conduite libre, mais conditionnée et limitée non seulement par les possibilités de son sujet, mais encore par le comportement possible de tous les autres, conduite s'offrant par ailleurs

(1) Cossio, *La norme et l'impératif chez Husserl*, p. 197 s.

(2) Cette définition est commentée par M. Motulsky dans son compte rendu de l'article de Cossio, *Teoria egologica y teoria pura*.

en objet à la connaissance spécifique de l'homme qui la saisit — au moyen des normes — en tant qu'obligatoire, prohibée ou permise.

Ainsi la première *thèse* nous conduit-elle directement à la *seconde : la norme juridique n'est pas le droit, mais le moyen de la connaissance du droit.* A ce propos M. Cossio évoque la distinction husserlienne capitale entre les *actes objectivants* et les *actes non-objectivants*. Sont objectivants les actes d'intuition (perception, souvenir, imagination) et de signification (dénomination, c'est-à-dire attribution des noms aux choses et prédication, autrement dit énonciation des jugements). Les actes exclamatifs, interrogatifs, rogatifs, impératifs, etc... sont des actes non-objectivants. Seuls les premiers nous apportent des concepts et des jugements (entre lesquels d'ailleurs une identité sémantique existe : les concepts et les jugements désignent la même chose ; le jugement « ce papier est blanc », par exemple, désigne la même chose que « ce papier blanc ».) Seuls les premiers sont vrais ou faux (1). Dans ce contexte

(1) Pour la distinction husserlienne entre actes objectivants et non-objectivants, voir surtout HUSSERL, *Recherches logiques*, t. III, sixième recherche, principalement le commencement et les paragraphes terminaux (de 67 à 70). Les relations entre les concepts et les jugements, partant entre les noms et les propositions sont examinées par HUSSERL dans le même ouvrage : voir en premier lieu le tome II, cinquième recherche, ch. IV, §§ 32-36. Le résumé de la pensée de HUSSERL sur ces relations qu'on trouve dans l'étude de M. COSSIO *La norme et l'impératif chez Husserl* appelle quelque complément. Le théoricien argentin du droit écrit : « Husserl a dégagé une loi éidétique fondamentale qui s'applique exclusivement aux vécus logiques. C'est la loi de conversion entre les actes nominatifs et les actes prédicatifs. Les premiers sont des actes thétiques ou se dirigeant sur l'objet par un seul rayon, les seconds sont des actes synthétiques ou se dirigeant sur l'objet par plusieurs rayons. Selon cette loi, il est toujours possible de passer des premiers aux seconds et vice versa, la même référence objective se maintenant. Ainsi, quand je dis « cette lumière rouge », je dis la même chose qu'en disant « cette lumière est rouge » dans la mesure où le même objet se présente dans les

M. Cossio pose la question — que Husserl cependant n'avait pas formulée — de savoir si la norme est ou non un acte objectivant. En quête d'une réponse le philosophe argentin du droit constate d'abord que si la norme était — comme le veut la théorie volontariste — un impératif, elle serait un acte non-objectivant. Or M. Cossio prouve que Husserl n'a jamais identifié la norme à l'impératif. Qui plus est, on trouve dans son œuvre, dans ses *Recherches Logiques* en premier lieu et subsidiairement aussi dans ses *Idées*, trois arguments majeurs en faveur de la thèse contraire. L'auteur de la théorie égologique du droit s'emploie à les expliciter.

La norme est un acte objectivant parce qu'elle signifie la même chose que le nom lui correspondant (la norme « le locataire doit payer un loyer » par exemple signifie la même chose que le nom « locataire », car le locataire est précisément l'homme qui doit payer un loyer) alors qu'aucun nom ne correspond à un impératif (quel nom correspond en effet à l'impératif « fermez la porte ! » par exemple ?).

La norme est aussi un acte objectivant parce qu'elle a comme le jugement non-normatif une forme grammaticale normale, une structure syntaxique typique tandis que l'impératif peut être exprimé aussi bien par des gestes ou des attitudes que par des mots. En outre, lorsqu'il revêt la forme d'une « proposition » impérative, « fermez la porte ! » par exemple, la réitération impérative est

---

deux cas comme le même. » (Cossio, o.c., p. 196). Or, afin que la pensée de Husserl sur ce point soit mise en relief dans sa totalité, il importe de rappeler que si Husserl affirme ici l'identité de la réalité désignée par le nom, en l'occurrence « cette lumière rouge », et par la proposition, en l'occurrence « cette lumière est rouge », il insiste longuement sur la différence essentielle entre nommer et énoncer, entre actes nominatifs et actes prédicatifs, entre concepts et jugements, partant entre noms et propositions. Tout le ch. IV de la cinquième recherche y est consacré.

impossible (cela n'a pas de sens de dire « Fermez fermez la porte ! »). Les normes admettent, par contre, la réitération normative, comme les jugements non-normatifs la réitération qui leur est propre. En réalité, de même qu'on peut dire : « Ce papier est blanc », « Je juge que ce papier est blanc », « Je juge que je juge que ce papier est blanc » et ainsi de suite *ad infinitum*, de même on peut dire « Il faut que le locataire paie un loyer », « Il faut qu'il faille que le locataire paie un loyer », etc. Une différence existe cependant entre les réitérations normative et non-normative. Elle reflète la différence essentielle entre la connaissance normative et la connaissance non-normative. Les deux premiers jugements de la chaîne de réitération non-normative sont fondamentalement différents quoique tous deux soient des jugements : le jugement « ce papier est blanc » n'est pas un jugement réflexif alors que le jugement « je juge que ce papier est blanc » en est un. Par contre tous les éléments de la chaîne de réitération normative, y compris le premier, sont de la même nature : ce sont des normes. Ceci prouve que la connaissance normative s'étend au sujet, à tous les degrés de la réitération, alors que ce n'est pas le cas de la connaissance non-normative du premier degré. Car la connaissance non-normative est une connaissance de l'être, une connaissance ontique, une *connaissance de l'observateur* (la seule connue de Husserl). Cependant la connaissance normative est une connaissance du devoir-être, une connaissance ontologique et partant axiologique, une *connaissance du protagoniste*, mise en lumière par M. Cossio s'inspirant sur ce point de M. Heidegger. M. Cossio écrit, à ce propos, dans *La norme et l'impératif chez Husserl :* « ... la connaissance juridique est une connaissance d'estimation, parce que l'homme étant l'objet à connaître, l'homme admet l'appréhension ontologique aux côtés de l'appréhension ontique ; de sorte que la même signification normative doit s'accomplir ontiquement avec une

intuition sensible et ontologiquement avec une intuition émotionnelle » (1). Notons en marge, que M. Cossio réfute la thèse husserlienne d'après laquelle toute norme suppose une science qui la fournit, mais fait sienne cette autre thèse de Husserl selon laquelle tout norme présuppose un jugement de valeur (2).

Mais c'est le dernier argument parlant en faveur de la thèse relative au caractère d'actes objectivants, censé définir les normes, qui nous intéresse le plus, car il invoque le fait que les normes sont vraies ou fausses alors que les impératifs ne le sont pas.

Cet argument ébauche la *troisième thèse* de M. Cossio. Elle l'explicite et le complète en mettant en évidence la trivalence de certaines normes juridiques. En réalité, les normes juridiques se divisent en coutumières et écrites. Les premières sont bivalentes, les secondes trivalentes. Or les normes coutumières sont soit vraies soit fausses tandis que les normes écrites (« législatives », comme les appelle aussi M. Cossio) peuvent en outre n'être ni vraies ni fausses (ou, plus exactement, non encore vraies et non encore fausses). Car la vérité de la norme juridique se définit pour M. Cossio comme l'accord existant entre elle et la conduite juridique, et la fausseté comme l'absence de cet accord, absence résultant de la non-application de la norme. « En résumé — écrit M. Cossio — la norme est connaissance et peut être véritable, si effectivement le comportement concorde avec ce qui est mentionné par elle. Les normes en tant qu'actes objectivants significatifs visent, avec le devoir être, seulement vécu de la norme, mais non exprimé, l'être saisissable intuitivement de la situation objective, qui, bien qu'étant liberté, est quelque chose. » (3). Et il ajoute, plus loin : « Par contre,

(1) Cossio, o.c., p. 197.
(2) Id., o.c., p. 154.
(3) Id., o.c., p. 182.

la déception ou frustration d'une norme juridique est la fausseté de la norme ; celle-ci n'est pas une norme véritable, mais une pure pensée sans vérité qui, exactement, devient un néant juridique... » (1). (Notons, entre parenthèses, l'équivoque, sur laquelle nous allons revenir, entre la vérité et la fausseté des normes et leur authenticité (norme véritable) et inauthenticité. Il semble que M. Cossio n'est pas conscient de la différence entre la vérité logique et la vérité ontique (authenticité). Les normes juridiques coutumières ne sont que soit vraies soit fausses parce que, formulées postérieurement à la conduite réelle (« existentielle ») des hommes, elles sont énoncées en accord ou en désaccord avec elle. Les normes juridiques écrites sont, par contre, des « projets », des « prévisions », des « anticipations logiques du devoir être existentiel » selon le mot très juste de M. Amselek (2). De ce fait, M. Cossio attribue aux normes écrites le statut logique des propositions aristotéliciennes au futur : elles ne sont encore ni vraies ni fausses parce qu'elles attendent leur « vérification » ou « falsification ».

Par ailleurs la fausseté et l'erreur, faisant un dans la connaissance de l'observateur, se séparent dans la connaissance du protagoniste. En réalité, soutenir le faux est, dans la connaissance de l'être, une erreur de même que commettre une erreur consiste ici précisément à ne pas être dans le vrai. Cependant dans la connaissance du protagoniste où les convictions se manifestent à l'occasion des estimations qu'elle comporte il y a de la place pour une erreur distincte de la fausseté. Une loi peut être justement une erreur (3).

---

(1) Id., o.c., p. 185.
(2) Amselek, Recension du livre de M. Cossio, *Teoria egologica del derecho. Su problema y sus problemas.*
(3) Cossio, *La norme et l'impératif chez Husserl*, p. 197.

La troisième thèse se trouve complétée par une quatrième, la dernière examinée ici. Elle affirme l'existence d'une connaissance normative et d'une science normative. *La connaissance est normative lorsque nous connaissons au moyen des normes.* Qu'est-ce alors que la science normative ? Husserl avait déjà posé cette question (1). D'après le fondateur de la phénoménologie une science est normative lorsqu'elle *comporte des normes.* D'après d'autres auteurs, M. Kelsen par exemple, une science est normative lorsqu'elle *a des normes pour objet.* M. Cossio récuse la deuxième définition et rejoint celle de Husserl. En effet, selon lui, *seule la science connaissant au moyen des normes est une science normative* (2). Or la science juridique laquelle est aussi bien la science du législateur et du juge que la science du juriste se présente justement comme une science normative parce qu'elle énonce des normes juridiques, instrument de la connaissance de la conduite juridique à laquelle se trouve identifié, avons-nous vu, le droit. Entre la norme et le droit (conduite juridique) existe une relation gnoséologique, affirme explicitement M. Cossio dans son étude *Norma, derecho y filosofia* (3) : la norme est le moyen de la connaissance du droit, le droit est pour la norme l'objet propre de la connaissance. Le droit étant, par ailleurs, identifié à la conduite juridique, on peut dire que l'objet visé par la norme est « l'homme lui-même dans sa vivante liberté » (4).

Mais laissons de côté cette conception égologique du droit-conduite et revenons à la théorie égologique de la

---

(1) Husserl, *Recherches Logiques*, tome premier, *Prolégomènes à la logique pure*, ch. II (§§ 13-16).

(2) A ce sujet, voir notre étude *Querelle de la science normative* (à paraître).

(3) Cossio, *Norma, derecho y filosofia*, p. 984.

(4) Id., *La norme et l'impératif chez Husserl*, p. 191.

vérité des normes. M. Cossio a parfaitement raison d'admettre une connaissance normative et de voir dans la norme un jugement, le jugement moyennant lequel l'homme est connu dans ce qu'il doit ou peut faire ou (et) ne pas faire. Mais il est impossible de suivre le philosophe argentin du droit lorsqu'il soutient que la vérité des normes juridiques consiste dans leur accord avec la conduite juridique. Les normes édictées par le régime hitlérien au sujet des aliénés par exemple ou au sujet des Juifs, des Polonais ou d'autres peuples condamnés à disparaître n'étaient sûrement pas des normes fausses au sens que M. Cossio donne à ce terme, car — nonobstant telles ou telles exceptions — on y a obéi, et souvent avec quel empressement sadique ! Etaient-elles vraies pour cela ?

Mais peut-être suivons-nous une mauvaise piste en attribuant à M. Cossio une définition indéfendable de la vérité des normes alors qu'il ne parle que de leur authenticité ? Il n'est pas exclu que le lecteur de M. Cossio se trompe, induit en erreur par l'ambiguïté des textes cités plus haut. Examinons donc à tout hasard leur deuxième interprétation et admettons que M. Cossio parle de la vraie norme et non de la norme vraie. Hélas, si la définition donnée par M. Cossio concernait la vraie norme, la norme véritable (authentique), elle ne serait pas plus acceptable que si elle caractérisait la norme vraie. Car l'*essence* de la norme juridique ne dépend pas de la conduite réelle des hommes et la norme juridique véritable n'est autre chose qu'un jugement normatif en vigueur tant en raison des facteurs « matériels » (contenu) que « formels » (procédure d'élaboration, promulgation). Il est vrai qu'une norme juridique peut perdre sa force obligatoire par désuétude, mais cette éventualité ne peut être invoquée à l'appui de la thèse avancée, puisque pour pouvoir *cesser* d'être une norme juridique, il faut d'abord l'*avoir été*.

Bref, la théorie égologique de la vérité des normes est ambiguë. Mais son équivocité ne lui profite point. Car quelle qu'en soit l'interprétation, elle se révèle fausse. M. Cossio se flatte dans *Intuition, thought and knowledge in the domain of law* d'avoir enfin résolu de manière satisfaisante le problème, d'apparence insoluble, des rapports entre les faits et les normes. Le divorce entre les faits et et les normes est dépassé — constate-t-il — sans pourtant qu'une relation causale entre ceux-là et celles-ci soit affirmée (1). En réalité, d'après la théorie égologique les faits ne fondent pas les normes, mais les rendent vraies ou fausses (si l'on doit voir finalement dans la définition adoptée par M. Cossio — comme le contexte invite à le faire — une définition de la vérité et non de l'authenticité des normes). Mais en croyant résolu le problème des rapports entre les faits et les normes, M. Cossio s'abuse. Le problème reste ouvert, car ni la source des normes n'est indiquée de manière suffisante (qui est l'auteur des normes juridiques et en vertu de quoi l'est-il ? la théorie égologique n'apporte pas de réponse à cette question), ni leur vérité définie avec davantage de succès : si les normes juridiques sont vraies, ce n'est manifestement pas parce que les hommes leur obéissent avant (le « droit » coutumier) ou après (« le droit » écrit) leur édiction. En conséquence, soit les normes échappent aux catégories du vrai et du faux, soit leur vérité et leur fausseté se définissent autrement que dans la théorie égologique du droit. Voyons donc, si nous trouverons enfin les éléments d'une réponse à la fois positive et satisfaisante chez les partisans de la connaissance pratique intellectuelle.

---

(1) Cossio, *Intuition, thought and knowledge in the domain of law*, p. 476, note 10, p. 2.

§ 2. Défenseurs d'une connaissance morale (juridique) intellectuelle

La thèse affirmant le caractère intellectuel de la connaissance morale (juridique) pointe dès l'antiquité. Admise d'abord par Aristote, elle a eu ses partisans à toutes les époques, la nôtre y comprise. Ceux-ci ne sont peut-être pas au total moins nombreux que les adversaires de la « thèse positive ». Mais nous n'en examinerons que trois : Aristote, Thomas d'Aquin et Thomas Reid, créateurs d'une même orientation en matière de notre problème. De fait, ce sont eux qui en ont élaboré la solution nous paraissant la mieux justifiée et que nous voudrions seulement préciser, approfondir et développer.

Aristote

Le problème de la vérité des jugements moraux est traité par le Philosophe *ex professo* dans le ch. 2 du livre VI (Z) de l'*Ethique à Nicomaque* où le caractère intellectuel de la connaissance morale et partant de la vérité des jugements moraux est attesté *expressis verbis*.

L'*Ethique à Nicomaque* peut être considérée, sous un certain angle, comme un traité des vertus. Aristote en distingue deux groupes : les vertus intellectuelles et les vertus morales. Alors que les autres livres de l'*Ethique* à *Nicomaque*, notamment les livres I à V et VII à IX traitent des vertus morales, le livre VI est exclusivement consacré aux vertus intellectuelles. Or comme le montrent pertinemment les PP. Gauthier et Jolif dans le remarquable commentaire joint à leur traduction de l'*Ethique à Nicomaque*, la structure des deux parties sus-indiquées de cet ouvrage est identique : de même qu'Aristote parle d'abord

de la vertu morale en général (l. II et l. III, ch. 1 à 8) et n'examine les vertus morales en particulier qu'ensuite, de même il s'occupe en premier lieu de la vertu intellectuelle en général (l. VI, ch. 1 et 2) et n'analyse les vertus intellectuelles en particulier que dans la deuxième partie de ce livre (l. VI, ch. 3 à 13) (1).

Le commentaire des PP. Gauthier et Jolif fait ressortir aussi très clairement la structure commune des définitions de la vertu morale (considérée de manière générale) d'une part et de la vertu intellectuelle (prise également dans sa généralité) de l'autre. Le « genre le plus proche » auquel appartiennent l'une et l'autre vertus, c'est l'état habituel (ἕξις) disposant la puissance correspondante de l'homme, son « appétit », autrement dit désir (ὄρεξις) dans le premier cas, son intellect (νοῦς) dans l'autre, au bon accomplissement des actes propres à chacune d'elles. Or pour l'appétit, il s'agit de *tenir le juste milieu* entre les deux extrêmes que sont le défaut et l'excès. L'intellect a par contre pour tâche de *dire la vérité*. La *vertu morale* est donc l'état habituel de l'appétit qui le dispose à *tenir le juste milieu*, alors que la *vertu intellectuelle* est l'état habituel de l'intellect qui le dispose à *dire la vérité* (2).

Notons aussi, car cela est également important, qu'Aristote signale outre le parallélisme des définitions de la vertu morale et de la vertu intellectuelle, un parallélisme encore plus fondamental, celui de la connaissance (διάνοια) et de l'appétit, du désir (ὄρεξις) : poursuivre ou fuir pour celui-ci est la même chose qu'affirmer ou nier pour celle-là (3).

---

(1) ARISTOTE, *L'Ethique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier, O.P. et J.Y. Jolif, O.P., t. III, p. 442 s.

(2) O.c., t. III, p. 443.

(3) ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* 1139 a, 21 s. Les PP. Gauthier et Jolif estiment que l'analogie en question n'est affirmée par Aristote qu'entre l'appétit (désir) et l'intellect pratique et

Le Philosophe n'en reste cependant pas là, mais ajoute que l'intellect accomplit deux fonctions : celle de connaissance théorique et celle de connaissance pratique (au sens large). Cette dernière comporte à son tour deux nouvelles « sous-fonctions » : la fonction de direction de l'action morale (fonction de connaissance pratique au sens restreint) et la fonction de direction de l'action productrice, autrement dit créatrice (fonction de connaissance « poïétique », du grec « ποιέω » — « je produis »). Partant, on compte au premier échelon deux, et au second, trois groupes de vertus intellectuelles : les vertus de l'intellect théorique, qui l'habilitent à la connaissance théorique, les vertus de l'intellect pratique au sens restreint (moral), qui le disposent à la connaissance morale, et les vertus de l'intellect « poïétique », qui l'habilitent à la connaissance « poïétique » (1). Au ch. 2 du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* que nous sommes en train d'analyser, Aristote fait pourtant halte au premier « palier » de sa division des fonctions de l'intellect et précise que les deux groupes de vertus, les vertus de l'intellect pratique comme celles de l'intellect théorique, sont des états habituels de l'un ou de l'autre intellect (selon les cas) les disposant à dire le vrai dans leurs domaines respectifs de la connaissance.

---

ne s'étend pas à l'intellect théorique. Ils en voient la raison dans le fait que seuls l'appétit (désir) et l'intellect pratique ont les mêmes objets (fin et moyen que l'intellect pratique connaît et l'appétit désire), alors que l'intellect théorique n'a rien en commun avec le désir (o.c., t. III. De la vertu intellectuelle en général, surtout p. 449). Cette dernière affirmation est parfaitement exacte. Il est aussi exact qu'Aristote ne parle à la ligne 1139 a 31 que de l'intellect pratique. Mais il semble que ni l'un ni l'autre n'empêchent de comparer au désir aussi bien l'intellect théorique que l'intellect pratique, comme d'ailleurs Aristote lui-même a l'air de le faire à la ligne 1139 a 21 s., où il paraît parler de désir (ὄρεξις) et de la connaissance en général (διάνοια) et non seulement de la connaissance pratique.

(1) Voir, à ce sujet, KALINOWSKI, *La théorie aristotélicienne des habitus intellectuels.*

« De l'une comme de l'autre des deux parties intellectuelles (de l'âme, sc. de l'intellect théorique et de l'intellect pratique au sens large) l'œuvre c'est la vérité », conclut Aristote. Il résume sa définition de la vertu intellectuelle dans cette phrase qui clôt le chapitre 2 et avec lui l'étude de la vertu intellectuelle en général : « Les états habituels grâce auxquels l'une et l'autre de ces deux parties (sc. l'intellect théorique et l'intellect pratique) diront vrai au maximum, ces états habituels seront, pour ces deux parties, leurs vertus » (1).

Il n'est guère possible d'être plus explicite. L'intellect a pour tâche de dire le vrai aussi bien en énonçant des jugements pratiques (y compris les jugements moraux) que des jugements théoriques. Autrement dit, les jugements pratiques (moraux) sont vrais ou faux, comme les jugements théoriques. Aristote a raison d'y insister. Car la perfection (bonté) de l'action humaine dépend à la fois de la vérité des jugements qui la dirigent (jugements pratiques) et de la rectitude de l'appétit (désir) qui fuit le mal et poursuit le bien (objectifs). L'auteur de l'*Ethique à Nicomaque* écrit en effet à propos de l'action morale : « Si bien que, puisque la vérité morale est un état habituel qui dirige nos décisions et que la décision est un désir délibéré, il faut, pour ces raisons, à la fois que le calcul soit vrai et le désir droit (...) » (2).

Or c'est à la lumière de ce passage qu'il faut interpréter la célèbre ligne 1139 a 30 s. Saint Thomas suit ici la *versio antiqua* : « Hoc enim est omni intellectui opus. Practici autem et intellectivi, veritas *confesse se habens appetitui recto* » (3). Les PP. Gauthier et Jolif traduisent par contre :

(1) ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1139 b 12 (Gauthier, Jolif, o.c., t. I, p. 162).
(2) Id., o.c., 1139 a 21 s. (Gauthier, Jolif, l.c.).
(3) THOMAS D'AQUIN, *In Ethicorum* (éd. Pirotta), p. 374. L'Aquinate précise : « *'confesse se habens' id est conformiter ad appetitum rectum* » (o.c., p. 377, n. 1130 *in fine*).

« C'est là, en effet, l'œuvre de toute partie pensante, mais de la partie pensante pratique, c'est la vérité qui *est le pendant de la rectitude du désir (...)* » (1). A notre avis cette dernière traduction est davantage conforme au sens de « ὁμολόγως ». Mais elle ne s'inspire pas suffisamment, pensons-nous, du contexte, de la ligne 1139 a 21 s. notamment. Nous en expliciterions la signification dans la formule suivante : « Ceci (sc. dire le vrai) est l'œuvre et de l'intellect théorique et de l'intellect pratique. Mais quant à ce dernier, son œuvre c'est la vérité laquelle *(en tant que facteur décidant de la bonté de l'action morale) fait pendant à la rectitude du désir* ». En effet, ce n'est pas parce que l'affirmation et la négation sur le plan cognitif correspondent à la poursuite et à la fuite sur le plan appétitif, ni parce que le vrai est pour l'intellect ce que le bien est pour le désir, que la vérité de l'intellect pratique doit être considérée comme ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ, c'est-à-dire comme faisant pendant à la rectitude du désir, mais parce que l'action n'est bonne que si, d'un côté, les jugements pratiques la dirigeant sont vrais et, de l'autre, le désir qui l'inspire est droit.

Néanmoins, la « thèse positive » quoique explicite n'est énoncée par Aristote que dans des termes très généraux sans que les catégories de jugements moraux auxquels elle s'étend soient précisées, le problème de leur vérification (justification rationnelle) étant également laissé de côté. La solution de ce dernier est certes contenue de manière implicite dans la noétique et la méthodologie générale d'Aristote, dans ses *Seconds Analytiques* en particulier. Mais il faudra attendre Thomas Reid pour qu'elle soit enfin explicitée dans le passage de ses *Essais sur les puissances actives* mis en exergue de la présente étude (2).

---

(1) Gauthier, Jolif, o.c., p. 162.
(2) Reid, *Essais sur les puissances actives*, V, 7.

Notons en marge qu'en ce qui concerne la ligne 1139 a 30 s. l'interprétation des PP. Gauthier et Jolif que nous avons reprise et précisée sur un point capital pour notre sujet est l'une de ces innovations dont abonde leur remarquable ouvrage et par lesquelles ils corrigent très heureusement la tradition.

Thomas d'Aquin

Cependant la traduction traditionnelle du passage en question adoptée par saint Thomas et ses partisans mérite tout de même d'être prise en considération (1). Car si elle

(1) Thomas d'Aquin, *In Ethic.*, l. VI, lect. 2 ; id. *Summa Theologica*, I II 57 5 ad 3. Ce dernier texte semble étendre la « définition de la vérité pratique », tirée de la ligne 1139 a 30, aussi bien à la connaissance « poïétique » qu'à la connaissance morale. C'est du moins dans ce sens que Cajétan, dans son commentaire de la *Somme Théologique*, explicite la pensée de saint Thomas. Ce grand commentateur dominicain de l'Aquinate (qui n'est cependant pas toujours l'interprète le plus sûr de Thomas d'Aquin, comme il résulte des recherches d'É. Gilson) est suivi, de nos jours, sur le point qui nous préoccupe en ce moment, entre autres par J. Maritain (*Art et Scolastique*, p. 77) et son disciple Yves Simon (*Critique de la connaissance morale*, pp. 53 ss. (nos 10 et 11) et p. 80 ss. (ch. VI). Bien qu'il soit voisin du problème de la définition de la vérité morale débattu dans cette étude, le problème de la définition de la vérité « poïétique » ne peut être discuté ici. Limitons-nous donc à poser la question suivante : « La définition de la vérité « poïétique » de Cajétan, endossée par J. Maritain, peut-elle être conciliée avec la thèse du caractère purement intellectuel de la connaissance « poïétique » et de l'art, soutenue avec insistance par l'éminent auteur d'*Art et Scolastique* ? Notons en marge que d'après les PP. Gauthier et Jolif, Aristote ne tient pas l'art pour une vertu intellectuelle, que selon lui l'art n'est même pas *une* vertu (Gauthier, Jolif, o.c., t. II, 2e partie, pp. 450 et 456 ss.). Ajoutons aussi qu'Yves Simon étend la définition de la vérité pratique (morale), adoptée par saint Thomas à la suite de sa lecture de 1139 a 30 s., à *tous* les jugements moraux alors que saint Thomas ne la reporte qu'aux jugements moraux prudentiels (de conscience).

n'est pas vraie, pensons-nous, comme interprétation d'Aristote, elle l'est pleinement en tant que thèse mettant en évidence la condition de la vérité de certains jugements moraux, de ceux notamment qui déterminent les moyens les plus appropriés en vue des fins à atteindre. En raison de l'influence exercée par les tendances (en terminologie de saint Thomas « appétit sensitif » et « appétit rationnel ») sur l'intellect au moment de la détermination du moyen qui convient le mieux, *hic et nunc*, à la réalisation du but intenté, l'accord du jugement moral donné à la réalité ne peut se faire que si cette influence est propice et non perturbatrice, ce qui évidemment ne peut avoir lieu que si les tendances sont orientées vers une fin moralement bonne, en termes d'Aristote que « si l'appétit est droit ». En effet, selon l'enseignement constant de saint Thomas, si c'est l'intellect qui juge du moyen le plus approprié, c'est la volonté qui fait que l'intellect en juge librement (le libre arbitre) (1). Par ailleurs, ce rôle de l'appétit droit conditionnant la vérité des jugements moraux en question apparaît encore plus nettement dans les cas exceptionnels où l'intellect — abstraction faite de toute influence de la volonté sur son activité — est empêché par des obstacles extérieurs, objectifs, invincibles de connaître la situation réelle déterminatrice de la bonté du moyen à mettre en œuvre afin de se comporter de manière rationnelle et moralement correcte (2).

---

(1) Voir, par exemple, Thomas d'Aquin, *De Veritate*, q. XXIV, a. 4 et a. 5.

(2) L'un de ces cas est discuté par Yves Simon qui l'emprunte à Jean de saint Thomas. Imaginons un héritier amené à s'interroger sur la provenance de sa succession. A cause d'insurmontables obstacles qui lui barrent la route à la vérité, il acquiert la certitude que les biens en question ont été acquis honnêtement par ses testateurs alors qu'en réalité c'est le contraire qui est précisément vrai. Il énonce donc la règle de conscience : « Tu peux conserver les biens hérités ». Celle-ci peut être dite « vraie » parce que conforme à sa volonté droite. (Simon, *Critique de la connaissance morale*,

Saint Thomas a prévu l'objection qu'on pourrait adresser à la théorie de la vérité pratique (morale) qu'il avait cru devoir attribuer à Aristote, objection de cercle vicieux que Scheler n'a pas manqué effectivement de soulever (1). « Cette théorie paraît douteuse », écrit l'Aquinate. « Car si la vérité de l'intellect pratique est déterminée par sa conformité à l'appétit droit et la rectitude de celui-ci par sa conformité à la raison vraie, comme il a été dit plus haut, nos déterminations forment un cercle ». Ayant formulé ainsi la difficulté, l'Aquinate s'emploie à montrer que le cercle vicieux n'est ici qu'apparent. Voici son argumentation : « Il importe de rappeler que sont désirés et la fin et les moyens. Or la fin est indiquée à l'homme par la nature, comme il a été constaté au livre III. Par contre les moyens en vue de la fin ne sont pas déterminés par la nature, mais trouvés par la raison. A la lumière de ce qui précède il est manifeste que la rectitude de l'appétit, résultant de son rapport à la fin, est à son tour la mesure de la vérité de la raison pratique sans qu'il y ait ici un cercle vicieux. Car la vérité de la raison pratique n'est déterminée par la conformité à l'appétit droit que sur ce plan-là. La vérité de la raison pratique est par contre le critère de la rectitude de l'appétit au niveau du désir des moyens. En effet, l'appétit est dit ici droit lorsqu'il

---

p. 32 s.). Scheler voit dans ce désaccord entre la « vérité morale » et la « vérité théorique » l'une des formes qu'a prises au cours des siècles la célèbre théorie de la double vérité. (SCHELER, *Beiträge...*, p. 16 s.). Cette supposition va manifestement au-delà des faits. Dans le cas en question, il n'y a qu'une vérité, celle que l'agent moral est incapable de connaître. Son jugement, objectivement faux, n'est dit « moralement vrai » que par métonymie et par métaphore. Il mérite cette épithète, car il est l'aboutissement d'une sincère recherche de la vérité (que celle-ci se solde ici par un échec, est une autre affaire) et en tient la place. De même qu'en science le vraisemblable remplace quelquefois le vrai, de même en morale la certitude purement subjective se substitue exceptionnellement à la vérité objective.

(1) SCHELER, *Beiträge...*, p. 27.

désire les moyens indiqués par la raison » (1). La solution de l'aporie est claire et pertinente : il n'y a pas de cercle vicieux parce que la détermination de la rectitude de l'appétit par la vérité de la raison se situe sur un autre plan que la détermination de celle-ci par celle-là. Afin de le comprendre il importe de distinguer, d'une part, entre la fin et les moyens propres à l'atteindre et, de l'autre, entre la connaissance et le désir portant, l'une et l'autre, tantôt sur la fin, tantôt sur les moyens. La fin morale est indiquée à l'homme par sa nature, dit saint Thomas. En fait, la nature humaine est le signe révélateur de la fin assignée à l'homme par son Créateur. En connaissant ce qu'il est (d'une connaissance théorique puisque philosophique, métaphysique), l'homme arrive à comprendre sa fin ultime. Lorsque ses tendances désirent cette fin, elles sont droites, l'appétit, pour reprendre le terme de l'Aquinate, est droit. L'intention de la fin objective de l'homme par ses tendances est la condition indispensable de la recherche des moyens appropriés par la raison. Celle-ci n'atteint le vrai à ce niveau que grâce à la rectitude de l'appétit. En résumé, la vérité de la raison sur le plan de la connaissance de la fin détermine la rectitude de l'appétit en matière d'intention de cette fin. Et la rectitude de l'appétit tendant vers une fin objectivement bonne (et que la raison lui a précédemment indiquée) conditionne à son tour la vérité de la raison en se prononçant sur les moyens les mieux appropriés en vue de cette fin. Il n'y a vraiment pas de cercle vicieux dans la détermination réciproque de la raison par l'appétit et de l'appétit par la raison.

Revenons-en à la définition de la vérité pratique (morale) adoptée par saint Thomas. En suivant la *versio antiqua* il a vraisemblablement modifié le sens authentique de la formule d'Aristote, rétabli heureusement par les RR. PP. Gauthier et Jolif. Ce faisant, S. Thomas a néanmoins

(1) Thomas d'Aquin, *In Ethicorum*, p. 377, n. 1131.

substitué à l'expression aristotélicienne une définition extrêmement profonde et parfaitement exacte. En réalité, la raison humaine ne peut énoncer de jugements de conscience vrais (jugements portant sur les moyens les plus appropriés à employer par l'homme en vue de sa fin ultime objective), autrement dit l'homme ne peut être prudent (car c'est grâce à la vertu, à la fois intellectuelle et morale, de prudence dont il sera encore question plus loin que la raison atteint sur ce plan le vrai), que si la raison humaine, si l'homme *confesse se habet appetitui recto* selon l'expression de l'Aquinate. Cela veut dire que les jugements de conscience ne sont vrais que s'ils indiquent les moyens les plus appropriés *hic et nunc* en vue de la *fin morale authentique* de l'homme. Mais cela veut dire en même temps — et nous insisterons par la suite sur le second aspect de la question — que la raison cherchant les moyens les plus appropriés en vue de la fin ultime objective de l'homme intentée par ses tendances *n'est pas gênée dans ce travail par celles-ci* (comme elle le serait si elle devait découvrir ces moyens alors que les tendances seraient en réalité orientées vers une fin moralement mauvaise, c'est-à-dire vers une fin morale autre que la fin ultime objective de l'homme). En fait, l'activité cognitive de la raison pratique en matière de jugements de conscience est soumise à une influence constante et inévitable des tendances, influence propice ou néfaste selon le cas. Nous en parlerons plus loin à propos de la justification rationnelle des estimations morales singulières (1).

Ainsi ces deux grands philosophes, Aristote et Thomas d'Aquin, dont les noms définissent tout un courant, vivant et dynamique de nos jours encore (2), se sont pro-

(1) Voir infra, ch. IV, surtout § 4.

(2) Cela ne veut pas dire qu'on puisse parler de philosophie aristotelico-thomiste au sens d'un ensemble ordonné de thèses sur lesquelles seraient d'accord tous ceux qui se disent ou qu'on

noncés pour le caractère intellectuel et partant pour l'attribution aux jugements moraux des valeurs de vérité et de fausseté. Leur thèse aussi exacte que générale appelle cependant, avons-nous déjà dit en passant, des développements que nous tâcherons d'apporter dans la deuxième partie de la présente étude. En outre, en se méprenant sur le vrai sens de l'« ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ » d'Aristote, saint Thomas, suivi en cela par toute une lignée de thomistes allant jusqu'à J. Maritain et au-delà, contribua, par sa théorie du rôle des tendances dans la connaissance morale (théorie de « *iudicium* » et d'« *electio* »), à préciser la définition de la vérité morale.

On connaît la fortune exceptionnelle de la pensée d'Aristote qui a eu tant et tant de commentateurs et de continuateurs, aussi bien dans l'antiquité païenne et chrétienne qu'au Moyen Age et aux temps modernes, en Grèce, à Rome, à Alexandrie, à Byzance, en Syrie, chez les Arméniens, chez les Arabes, chez les Juifs, en Europe enfin et de nos jours dans toutes les parties du monde. Ce serait une tâche d'érudition fastidieuse, et mal à propos dans une étude comme celle-ci, de citer tous ceux qui dans des endroits divers et à des époques variées ont répété la thèse aristotélicienne. Même Thomas d'Aquin qui a pourtant tellement innové que sa philosophie, si

---

dit « thomistes ». Car il ne faut pas oublier que, d'une part, saint Thomas, aussi aristotélicien qu'il soit, n'est pas réductible à Aristote et, de l'autre, que les disciples de l'Aquinate représentent plusieurs tendances essentiellement différentes. Il suffit de rappeler quelques noms d'envergure, il est vrai, inégale, mais dont chacun définit une autre orientation du thomisme, noms tels que Cajétan infléchissant à son insu la pensée de saint Thomas dans un sens scotiste, Suarez qui voulut être continuateur de saint Thomas, mais mua le thomisme en suarézianisme, le cardinal Mercier, fondateur du néothomisme, le P. Gredt, auteur du manuel bien connu dont le titre même le condamne (*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*) ou E. Gilson, connu pour son interprétation existentielle de saint Thomas, la plus exacte, car élaborée par un historien soucieux de la vérité.

aristotélicienne qu'elle soit, se révèle tout de même foncièrement originale, n'a ici rien modifié ni même développé (à part la « définition de la vérité morale », fruit d'une heureuse méprise à laquelle nous venons de faire allusion). Nous pouvons donc quitter la lignée des aristotéliciens ou thomistes déclarés et nous tourner vers d'autres partisans de la connaissance morale intellectuelle.

Thomas Reid

Tout le monde sait, comment petit à petit la pensée moderne s'est détournée à la fois d'Aristote et de la scolastique. Elle en a cependant subi une influence profonde et durable, comme le montre entre autres E. Gilson dans ses *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* D'autre part, plusieurs idées chères aux anciens se retrouvent chez les philosophes modernes se rattachant plus ou moins directement à la philosophie traditionnelle. C'est pourquoi la thèse positive ne disparaît ni tout de suite ni tout à fait. Nous en retrouverons plusieurs variantes chez divers philosophes anglais (Wollaston, Clarke, Cudworth, Price), engagés dans la discussion avec les partisans du *sentiment moral.* Mais avant que ce débat ne commence pour de bon, Locke semble déjà affirmer le caractère rationnel et démonstratif de la morale (1). Ses idées en la matière ont même été critiquées tant par Leibniz (2) que par Reid (3) qui lui reprochaient de méconnaître le caractère

(1) Locke, *Essai sur l'entendement humain,* l. III, ch. XI, §§ 15-18 et l. IV, ch. XII, §§ 7 et 8.

(2) Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* l. I, ch. II, §§ 1 a 4 et § 9.

(3) Reid, *Essais sur les facultés de l'esprit humain.* T. III. Facultés intellectuelles. Essai VII. Du raisonnement, ch. II. Si la morale est capable de démonstration.

intuitif de la connaissance des premiers principes moraux. On peut cependant se demander si ces critiques ne proviennent pas, du moins pour une part, d'un malentendu dont d'ailleurs le grand empiriste anglais serait lui-même responsable. Car il écrit : « C'est sur ce fondement que j'ose me persuader que la morale est capable de démonstration aussi bien que les mathématiques puisqu'on peut connaître parfaitement et précisément l'essence réelle des choses que les termes de morale signifient, et par conséquent découvrir certainement quelle est la convenance ou la disconvenance des choses mêmes, en quoi consiste la parfaite connaissance » (1). En dépit de cette affirmation, d'apparence aussi claire que catégorique, il n'est pas aisé de classer Locke. Car l'exemple de la proposition morale (« l'homme est sujet aux lois ») qu'on trouve chez lui paraît équivoque. Si l'on prend la proposition en question à la lettre, elle peut être, à la rigueur, démontrée, à l'instar des théorèmes mathématiques, moyennant les définitions des termes qu'elle contient (bien qu'on soit plutôt porté à y voir la conclusion d'une inférence inductive). Quoi qu'il en soit, elle n'est assurément ni une estimation ni une norme. Mais peut-être faut-il lui donner le sens : « L'homme doit obéir aux lois » ?... Ce serait bien une norme. Mais on aurait tout de même des difficultés pour considérer Locke, à ce titre, comme partisan de la « thèse positive ». Car par l'ensemble de sa philosophie empiriste il fait plutôt figure d'un précurseur du sentimentalisme négativiste. Les vrais représentants de la connaissance morale intellectuelle sont, à l'époque, des Wollaston, des Clarke, des Cudworth, des Price, que nous nous limitons à mentionner, leur apport à l'élaboration de la « thèse positive » intellec-

(1) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, l. III, ch. XI, § 16.

tualiste étant de moindre importance (1). Si Locke mérite d'être cité dans cette esquisse historique de la « thèse positive » intellectualiste ce n'est pas parce qu'il est l'un de ses partisans, mais seulement parce qu'il a provoqué une réaction de la part de Reid à qui il a fourni, par la phrase citée plus haut, une occasion de préciser sa propre

---

(1) WOLLASTON, *Ebauche de la religion naturelle.* — Notons, entre parenthèses, que Wollaston connaît la notion de « négation d'une action » importante pour la logique des normes et fortement discutée par certains logiciens contemporains (entre autres KALINOWSKI, *Théorie des propositions normatives;* WEINBERGER, *Théorie des propositions normatives. Quelques remarques au sujet de l'interprétation normative des systèmes K_1 et K_2 de M. Kalinowski;* von VRICHT, *Norm and Action).* « Lorsqu'un acte est mauvais, écrit Wollaston, son omission est nécessairement bonne ; et lorsque l'omission d'un acte est mauvaise, l'acte est conséquemment bon par la raison des contraires (...) et quand une action peut être faite ou omise sans combattre la vérité, cette action, dis-je, est indifférente » (o.c., p. 28, IX^e proposition). CLARKE, *Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle,* pp. 222-242. CUDWORTH, *Treatise concerning eternel and immutable morality* (s'oppose aussi bien au volontarisme théologique de Descartes, qu'au volontarisme positiviste de Protagoras, de Sextus Empiricus ou de Hobbes, voir o.c., ch. I, pp. 17 et 27 ainsi que ch.VI, pp. 283 à 303). PRICE, *Review of the principal questions and difficulties in morals.* Price non seulement admet expressis verbis la vérité des jugements moraux de valeur («... on peut soutenir véridiquement *(truly)* que certaines actions sont bonnes et d'autres mauvaises », o.c., p. 72), mais encore définit remarquablement le rôle des sentiments dans la connaissance morale. Voici ce qu'il écrit à ce sujet à propos de Hutcheson : « C'est parfaitement vrai que des sentiments de plaisir ou de douleur, de satisfaction ou de dégoût accompagnent, d'habitude sinon toujours, nos perceptions de la vertu et du vice. Mais ils n'en sont que des effets concomitants qu'il ne faut confondre ni avec nos idées du bien et du mal, ni avec le bien et le mal eux-mêmes, tout comme on ne doit pas confondre telle ou telle vérité (concernant par exemple la propriété d'une courbe ou d'une figure géométrique) avec le plaisir que peut occasionner sa découverte ou sa considération. Des émotions et des modifications de l'état de notre esprit accompagnent peut-être toutes nos perceptions, mais d'une manière particulière nos perceptions du bien et du mal. Or, c'est cela (...) qui a conduit à l'erreur de penser que les termes de bien et de mal ne signifient que nos émotions (...). » (o.c., p. 65 s.)

pensée en matière de la vérité et de la vérification des propositions morales.

En effet, c'est en répondant à Locke que Reid défend son point de vue. Il expose d'abord ce qu'il entend par « proposition morale ». « J'appelle de ce nom, écrit le philosophe écossais, celles qui affirment qu'un ou plusieurs individus sont soumis à une certaine obligation » (1). « Leur caractère est — ajoute-t-il — d'affirmer que telle chose est le devoir de telle personne dans telle circonstance. » (2).

« Les propositions morales ainsi caractérisées sont-elles ou non démontrables ? », demande Reid. La réponse à cette question dépend de la solution du problème de leur valeur logique : « Sont-elles ou non vraies ou fausses? ». Reid pose, comme l'on voit, notre problème explicitement et dans toute son étendue. Il est de ce fait à rapprocher de Hume. Ce que celui-ci fit pour la « thèse négative », le fondateur de l'école écossaise le réalisa pour la « thèse positive ». A l'encontre de leurs précurseurs chez qui les deux thèses se trouvent respectivement à l'état fragmentaire et plutôt implicite qu'explicite, Hume et Reid posent les premiers notre problème *expressis verbis* et formulent nettement les deux thèses opposées qui s'affrontent dans le débat sur la vérité des jugements moraux.

Répondant à la question posée plus haut, Reid constate que les avis des philosophes sont partagés. « Il est une classe de philosophes, déclare Reid, qui doit rejeter sans examen l'opinion de Locke ; ce sont ceux qui ne regardent pas les distinctions morales comme des jugements, mais comme le résultat de certaines sensations dans la personne qui les fait. Car si les distinctions morales dérivent de la sensibilité et non point de la raison, il est évident qu'on ne saurait en démontrer la vérité : tout ce qu'on peut dire

(1) Reid, *Œuvres complètes*, t. V, p. 216.
(2) Id., o.c., p. 222.

c'est que nous sommes constitués de manière à contempler avec plaisir les actions que nous appelons vertueuses et avec répugnance celles que nous appelons vicieuses (...). Mais si les distinctions morales sont de véritables jugements, susceptibles comme tous les autres de vérité ou de fausseté, il n'est pas indifférent d'examiner sur quelle espèce d'évidence ils reposent» (1). « Sur l'évidence médiate ou immédiate », peut-on ajouter en précisant la pensée de Reid.

Car Reid voit clairement — et en cela il a parfaitement raison — que les propositions morales se divisent, comme toutes les autres, en deux catégories : les propositions premières (évidentes) et les propositions secondes (démontrables). « Les vérités morales, continue-t-il, sont donc de deux espèces. L'évidence des unes apparaît immédiatement à tout homme dont l'entendement est développé ; celle des autres est déduite des premières par le raisonnement. Si l'évidence des premières n'était pas perçue sans raisonnement, aucun raisonnement ne pourrait établir celle des secondes. » (2).

Dans un autre texte mis en exergue de la présente étude et sur lequel M. Prior attire l'attention de ses lecteurs, Reid résume en quelques mots l'essentiel de sa théorie des jugements moraux : « Les premiers principes de la morale ne sont point des déductions ; ils sont évidents par eux-mêmes ; et leur vérité comme celle de tous les axiomes, est perçue indépendemment de tout raisonnement et de toute déduction. Quant aux vérités morales qui n'ont pas une évidence intuitive, elles sont déduites, mais des premiers principes de la morale » (3). Reid y affirme, comme on le voit : 1° que les jugements moraux

(1) O.c., p. 214.
(2) O.c., p. 217.
(3) Reid, *Essais sur les puissances actives*, t. V, ch. 7, p. 422. Voir Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, p. 33 s.

peuvent être vrais ; 2° qu'ils se divisent en évidents (premiers) et déductibles (seconds) ; 3° que ni les uns ni les autres ne sont déduits de jugements théoriques (de constatation, de réalité) : les premiers parce qu'ils sont évidents par eux-mêmes, les seconds parce qu'ils sont tirés des premiers. Par cela même Reid donne une réponse, comme le remarque pertinemment M. Prior, à l'objection de Hume reprochant aux moralistes traditionnels de passer de manière indue de jugements avec la copule « est » à des jugements avec le connectif « doit » (1).

Reid pense donc que le caractère obligatoire des règles les plus générales de la morale est évident ainsi que, assez souvent, l'application de ces règles aux actions particulières. Lorsque celui-ci ne l'est pas, on est obligé de recourir au raisonnement, qui n'est ordinairement que probable, presque jamais démonstratif, parce qu'il utilise, comme l'une de ses prémisses, un jugement porté soit sur le caractère de l'agent, soit sur celui d'une autre personne que concerne l'action donnée, soit simultanément sur l'un et sur l'autre « et ce sont des choses qui n'admettent point de démonstration » (2).

Nous devons la connaissance des règles morales évidentes à la « lumière intérieure qui éclaire tout homme venant en ce monde et qu'il faut posséder en quelque degré pour être obligé par les lois, pour être capables de veiller à ses intérêts et responsable de sa conduite envers autrui » (3). Reid l'appelle, comme l'on sait, « sens commun ». Il emploie aussi le terme « sens moral », lorsqu'il veut souligner que le sens commun est également la source des premiers principes moraux. Or, c'est le rôle attribué par Reid au sens commun dans la philosophie qui vicie

(1) Pour l'objection de Hume, voit plus haut, p. 53 s.
(2) O.c., p. 219-220.
(3) Cité d'après l'introduction de M.C. Mallet à sa traduction de Beattie, *Eléments de science morale*, p. VII.

la sienne, car se trouve effacée chez lui la différence, essentielle quoique subtile, entre connaissance vulgaire et philosophie « scientifique », s'il est encore permis d'accoler cette épithète (prise, bien entendu, dans son sens ancien, d'avant la séparation moderne de la science d'avec la philosophie) au nom de cette dernière. Si la connaissance vulgaire peut s'appuyer, faute de mieux, sur l'opinion commune, la philosophie « scientifique » ne doit admettre pour vrai que ce dont la raison, après un examen méthodique et critique, lui montre l'évidence médiate ou immédiate, fût-elle contraire à l'opinion commune. Le philosophe écossais a le tort d'asseoir la philosophie non pas directement sur l'intellect et ses dispositions à la connaissance intuitive et discursive, mais sur l'un de ses effets : l'opinion commune qui n'est pas nécessairement une œuvre exclusive de la raison. Ayant la même nature, les hommes pourraient et devraient admettre au moins les mêmes vérités évidentes. En réalité, plusieurs facteurs les en empêchent, ce qui a déjà amené les anciens à distinguer entre ce qui est évident en soi et ce qui est évident pour nous. C'est pourquoi il existe des erreurs presque communes et des vérités connues seulement par un nombre très restreint de personnes. Reid n'en tient pas compte et dresse une liste aussi complète que possible de « premiers principes », vérités du sens commun d'après lui, croyant ainsi donner à la philosophie un fondement solide et objectif. En fait, il le lui enlève en substituant à l'autorité de la raison celle du sens commun.

Mais aussi justifiées que soient ces objections adressées aux assises mêmes de la philosophie de Reid, elles ne changent rien au fait que le chef de l'école écossaise reste l'un des principaux représentants de la « thèse positive » et que ses précisions portant sur le mode de connaissance morale première (propositions morales évidentes) et seconde (propositions morales déductibles)

complètent très heureusement les affirmations quelque peu insuffisantes parce que vagues dans leur généralité d'Aristote et de Thomas d'Aquin.

Pourtant, même amplifiée par l'apport de Reid la « thèse positive » traditionnelle dont nous venons d'évoquer rapidement l'évolution comporte des lacunes, des insuffisances et des imprécisions. Il nous faut en prendre conscience. Mais avant de dresser la liste des passifs, établissons tout de même celle des actifs. Quoi qu'on en dise, elle est assez imposante : une connaissance pratique est admise à côté de la connaissance théorique ; le caractère intellectuel de la première comme de la seconde est reconnu ; l'objectivité des valeurs morales est hautement affirmée ; les valeurs logiques de vérité et de fausseté sont attribuées aux énoncés moraux ; ceux-ci sont divisés en premiers jugés évidents et seconds considérés comme inférables à partir des premiers. Mais la liste des passifs est tout aussi longue et importante : la proposition morale, en dépit de la définition de Reid, n'est pas suffisamment caractérisée ; la double distinction, d'une part entre les estimations, les normes et les impératifs proprement dits, d'autre part entre les propositions morales (juridiques) de premier et de second degré, fait défaut ; la différence entre les statuts noétiques et logiques des estimations et des normes d'un côté, des impératifs proprement dits de l'autre n'est pas signalée ; la raison ultime de la vérité des estimations et normes morales et juridiques n'est pas explicitée ; l'évidence analytique des estimations et des normes morales (juridiques) premières n'est pas expressément définie ; les divers modes d'inférence des estimations et des normes secondes ne sont pas distingués ; le problème de la vérité et de la vérification des propositions morales et juridiques est posé de manière générale au lieu d'être traité en rapport avec chaque groupe de propositions morales et juridiques, pris à part, selon les distinctions qui s'imposent et qui sont : la dis-

tinction déjà mentionnée entre les estimations, les normes et les impératifs, la distinction entre les normes morales hétéronomes (extérieures, juridiques) et les normes morales autonomes (intérieures de conscience) et la distinction entre la loi naturelle et la loi positive (humaine). La deuxième partie de cette étude à laquelle nous passons maintenant tâchera d'apporter, du moins partiellement, des précisions et des compléments qu'appelle au terme de cette analyse la « thèse positive » intellectualiste traditionnelle.

Annexe au § 2

Le lecteur s'étonne peut-être de ce que notre analyse ne tienne compte ni de Kant ni des philosophes postérieurs parmi lesquelles on peut deviner également des partisans de la « thèse positive » rationaliste (intellectualiste). Or, le fait de nous être arrêté à l'Ecossais s'explique par la pauvreté, quantitative et qualitative, des textes consacrés depuis à notre thèse. Elle est *pré-supposée* par le rationalisme critique de Kant (l'impératif catégorique nous est présenté comme un jugement synthétique a priori, exigeant une justification rationnelle critique et l'on sait combien d'efforts Kant a déployés dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et dans la *Critique de la raison pratique*, afin de la fournir, efforts à notre avis vains comme l'a pertinemment montré M. Ross dans sa *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis*, pp. 302-322) ; mais elle n'est même pas *formulée* par le philosophe de K nigsberg. On trouve aussi des adeptes de la thèse positive parmi les philosophes du XIX^{e} siècle influencés par Reid. Cependant ils l'admettent plutôt qu'ils ne la développent. Notons néanmoins que Victor Cousin non seulement tient les jugements moraux de valeur pour vrais ou faux, mais encore illustre d'un exemple l'inférence moyennant laquelle on les induit :

> Leonidas a bien fait de mourir pour son pays.
> (sous-entendu : d'autres ont également bien fait de mourir pour leur pays.)
> Donc il est bien de mourir pour son pays.

(V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*. T. II. *Histoire des derniers systèmes de la philosophie moderne sur les idées du vrai, du beau et du bien*, l. XX, p. 296.) La « thèse positive » est également affirmée de manière plus ou moins explicite et plus ou moins développée par plusieurs philosophes de notre siècle.

Citons à titre d'exemple G.E. Moore (*The Principles of Morals*), D.W. Ross, *The Right and the Good* et *The Basis of Objective Judgements in Ethics*, D. Parodi, *Le problème moral et la pensée contemporaine* (surtout pp. 139-178 et 288-300), L. Lavelle, *Traité des valeurs*, t. I, A. Forest, *L'expérience des valeurs* et surtout A. Lalande, *Sur une fausse exigence de la raison dans la méthode des sciences morales*, *Du parallélisme formel des sciences normatives* et *La Raison et les normes*. Les études de M. Lalande (à côté de la communication de M. Ross au congrès international de philosophie à Cambridge *The Basis of Objective Judgements in Ethics*) représentent, à notre connaissance, ce qu'il y a de plus explicite et de plus développé dans la bibliographie contemporaine du sujet. M. Lalande attribue aux énoncés normatifs les valeurs logiques de vérité et de fausseté, il les divise en évidents et démontrés et indique trois modes d'inférence de ceux-ci à partir de ceux-là : la déduction, l'induction (à la Kant, c'est-à-dire selon la formule : « Si tels et tels impératifs particuliers obligent, alors tel et tel principe oblige aussi parce qu'il les fonde », et non à la Victor Cousin, voir plus haut) et un troisième qui est caractérisé de la manière suivante : « (...) la connaissance du réel peut nous prouver l'existence d'une possibilité ou de la nécessité de certains faits relatifs au champ d'application d'une norme donnée ; et ces modalités combinées rationnellement avec celle-ci, peuvent fournir des propositions qui, elles aussi, seraient normatives.» (*La Raison et les normes*, p. 136 ; dommage qu'un exemple ne vienne pas concrétiser le sens de cette caractérisation peu intuitive et que nous supposons être une caractérisation du syllogisme normatif). Mais l'apport de M. Lalande, comme celui des autres philosophes postérieurs à Reid, reste secondaire parce que souvent imprécis et incomplet. Ainsi par exemple le sens des termes « impératif » et « norme » n'est pas suffisamment indiqué de même que la nature de l'évidence attribuée aux énoncés normatifs premiers n'est pas étudiée plus à fond. Voilà pourquoi tous ces philosophes qui comptent tout de même parmi les partisans de la « thèse postitive » rationaliste (intellectualiste) n'ont été évoqués que dans cette annexe.

DEUXIEME PARTIE

VÉRITÉ ET VÉRIFICATION DES PROPOSITIONS MORALES (JURIDIQUES)

Reprise de la " thèse positive "

L'analyse des diverses solutions de notre problème et une appréciation critique des arguments avancés à leur appui, tentées dans la première partie de cette étude, prouvent, selon nous, que c'est dans la direction de la « thèse positive » qu'il faut chercher la réponse définitive aux questions posées dans l'introduction. Néanmoins les conclusions fermant l'étude des partisans du « oui » montrent que, pour arriver à une solution intégrale, adéquate et consistante, une reprise totale de la « thèse positive » est aussi nécessaire (en raison du caractère disparate et inachevé de la noétique morale se dégageant de l'histoire de la philosophie) que préparée par les travaux précédemment examinés des philosophes de toutes les époques depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, travaux qui ne demandent qu'à être continués, approfondis et développés.

La deuxième partie de cette étude voudrait précisément y contribuer. A cet effet nous commencerons, à l'exemple de Reid, par définir la proposition morale et par indiquer ses espèces : l'estimation, la norme et l'impératif, afin que notre double problème de la vérité et de la vérification puisse être posé séparément à propos de chacune d'elles et recevoir la solution adéquate dictée par la nature des propositions morales correspondantes.

CHAPITRE III

PROPOSITIONS MORALES ET NORMES JURIDIQUES

En réalité, on ne peut même pas poser correctement notre problème sans avoir précisé la notion de jugement moral. Par conséquent la définition des jugements moraux et leur division est notre premier objectif. De quelle manière est-il le plus pratique de l'atteindre ? La voie à suivre est, ici, suggérée par le parallélisme des jugements et des propositions, leurs signes linguistiques. En effet, il est de bonne méthode de prendre directement pour objet non pas la pensée imperceptible mais son signe extérieur accessible aux sens. Car en raison du parallélisme évoqué à l'instant tout ce qui sera établi au sujet des propositions morales en matière de définition et de division vaudra *mutatis mutandis* pour les jugements moraux.

La réalisation de cette tâche comporte cependant ses difficultés parce que la notion de proposition morale est imprécise et la terminologie, française comme étrangère, dans ce domaine, l'est encore plus. On parle, en effet, de jugements de valeur, d'appréciations, d'estimations, d'évaluations, d'ordres, d'impératifs, de fiats, de commandements, de préceptes, de prescriptions, de normes, de règles, de directives, de lois, etc... sans bien savoir lesquels de ces termes sont synonymes et quel est leur sens précis. Car aucun d'eux ne possède de définition matériellement adéquate, formellement correcte et unanimement admise.

Certains auteurs, M. Ofstad par exemple, semblent confondre les estimations, les normes et les impératifs, d'autres au contraire, telle Mme Ossowska, distinguent soigneusement les trois groupes de propositions morales. D'autres encore ne parlent que des normes et des impératifs, en les identifiant, comme M. Storer par exemple, ou en soulignant leur différence, comme M. Grue-Soerensen ou M. Castañeda.

Mais avant de distinguer les espèces de propositions morales, il faut les définir. Or il est nécessaire à cet effet de les situer par rapport aux autres propositions. Ceci exige au préalable une classification générale des propositions. Là encore une divergence de terminologie sinon d'opinions se fait sentir. Ainsi Hare parle-t-il de *langages* qu'il divise en descriptifs et prescriptifs, Dubislav de *propositions*, parmi lesquelles il distingue des propositions affirmatives *(Behauptungssätze)* et optatives *(Forderungssätze)*, et Durkheim de *jugements* qu'il classe en jugements de réalité et jugements de valeurs.

On pourrait consacrer toute une étude à la seule histoire des classifications des propositions. Nous nous dispensons de cette tâche considérant qu'elle détruirait inutilement l'équilibre du présent ouvrage (1). Car après avoir passé

(1) Citons, toutefois (du moins en note), une division des normes, celle notamment que M. von Wright adopte dans son ouvrage le plus récent (*Norm and Action*). Car en raison de l'autorité dont jouit son auteur elle sera sûrement suivie par plusieurs philosophes et logiciens. Or, sans ambitionner une classification exhaustive, M. von Wright distingue trois groupes « majeurs » de normes : les *règles du jeu* auxquelles il assimile les règles linguistiques, les lois logiques et les lois mathématiques, les *prescriptions* parmi lesquelles il compte les lois étatiques et les *directives* qu'il appelle aussi « normes techniques ». M. von Wright constate ensuite l'existence de trois groupes « mineurs » de normes : *les mœurs* (au sens de règles coutumières de conduite), *les principes moraux* (ayant, d'après certaines croyances, Dieu pour auteur) et les *règles de la perfection* (« le soldat doit être courageux » par exemple). Les normes « mineures » se situent entre les normes

en revue les nombreuses classifications en question, il nous faudrait procéder à un choix rationnel de la classification correspondant le mieux aux besoins de cette étude (en admettant que nous en trouvions une). Il paraît donc préférable d'exposer d'emblée celle qui semble la plus convenable en l'occurrence. A cet effet, nous chercherons une classification des propositions débouchant sur une définition satisfaisante des propositions morales, définition permettant de distinguer correctement leurs espèces. Il faut, pour le faire, arrêter d'abord la notion de proposition.

§ 1. Les Notions Grammaticale et Logique de Proposition

Parmi les sciences qui s'intéressent à la proposition, deux sont pour nous d'un intérêt particulier : la grammaire et la logique. Leurs notions de proposition ne concordent pas, dit-on, car toute proposition grammaticale n'est pas une proposition logique bien que l'inverse soit

---

« majeures ». Ainsi, les mœurs ressemblent-elles d'un côté aux règles du jeu et, de l'autre, aux presciptions ; les principes moraux s'apparentent simultanément aux prescriptions et aux normes techniques ; les règles de la perfection se situent entre les normes techniques et les règles du jeu. La classification de M. von Wright diffère essentiellement de la nôtre, entre autres, à cause de son attitude d'abstention de toute affirmation relative à la loi divine et à la morale. En même temps la distinction wrightienne des normes techniques, des règles de la perfection et des principes moraux rappelle la division kantienne des règles en règles de l'habileté, règles de la prudence et règles morales (impératifs catégoriques). Ajoutons que si les lois logiques et mathématiques sont assimilées par M. von Wright aux règles du jeu, c'est parce que d'après l'éminent logicien finlandais, si elles ne *prescrivent* rien, elles ne *décrivent* rien non plus, mais *déterminent* tout de même quelque chose (*Norm and Action*, ch. I, § 3, pp. 3-6).

toujours vrai. Le concept grammatical de la proposition paraissant être plus large que le logique, commençons par le premier. Qu'est-ce donc que la proposition grammaticale ?

Pour la grammaire, la proposition est une expression linguistique, composée ou simple (dans ce dernier cas, certains de ses éléments restent sous-entendus), expression indiquant ce qui concerne un *sujet*, à l'aide d'un mot essentiel, le *verbe*, autour duquel gravitent divers *compléments* (1). Cette définition appelle des précisions que nous demanderons à la sémiotique, science des langages scientifiques, artificiels, comme celui de la logique et des mathématiques, ou semi-artificiels, comme ceux des autres sciences (2).

La proposition est une expression linguistique. Or le langage est un ensemble de signes sensibles, normalement visuels ou auditifs, appelés à remplir diverses fonctions

---

(1) Voir GAIFFE, *Grammaire Larousse du XX^e siècle*, p. 54.

(2) La sémiotique naquit principalement avec les travaux de Hilbert, Lukasiewicz, Lesniewski, Gödel *(UEber formal unentscheidebare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, 1931) et Tarski *(Der Wahrheitsbetsbegriff in den Sprachen der deduktiven Disziplinen*, 1932). Elle fut la science ayant pour objet la logique en tant que système déductif, axiomatisé et formalisé. Elle en étudiait la structure et les propriétés. D'où son nom originel de *métalogique*. Mais la logique ramenée à la forme d'un système formalisée n'est au fond qu'« un langage bien fait » selon l'expression de de Condillac. La métalogique fut donc la science d'un langage artificiel. Par la suite, on se rendit compte que tout langage scientifique, artificiel, voire semi-artificiel, pouvait être étudié de la même manière que le langage logique. La sémiotique devint alors la science des langages scientifiques se divisant, selon Carnap, Church, Morris et ses autres adeptes, en trois parties : la pragmatique, la sémantique et la syntaxique. La première étudie les relations liant les signes linguistiques aux personnes qui s'en servent, la seconde les relations existant entre les signes linguistiques et les pensées ou les êtres auxquels ils renvoient en signifiant celles-là et en désignant ceux-ci, et la troisième les relations unissant les signes linguistiques entre eux.

(on les nomme « sémiotiques » en raison de la science qui les étudie) et un ensemble de règles qui prescrivent le mode d'emploi des signes linguistiques, surbordonné à à leur fonctions. Tout langage écrit comporte un certain nombre de signes visuels élémentaires, servant à former des ensembles élémentaires que la grammaire appelle « mots ». On nomme « expression » soit un mot (expression simple) soit un ensemble de mots (expression composée). Toute expression remplit au moins une fonction linguistique.

Le langage lie entre elles des personnes humaines et reste en même temps un trait d'union entre leurs pensées et les êtres sur lesquels portent celles-ci. Les fonctions sémiotiques des expressions linguistiques correspondent précisément à ces divers liens. Certaines d'entre elles sont des fonctions sémantiques, telles la signification, la désignation, la description ou la dénomination. « Signifier » veut dire notamment « être signe linguistique d'une pensée (concept, jugement) ». Désigner consiste par contre à indiquer un être, s'il s'agit d'un nom, ou un état de choses, dans le cas d'une proposition. La dénomination est la fonction essentielle des noms propres qui « nomment » des êtres concrets en tant que tels. La description caractérise un être concret d'une manière univoque à l'aide de noms généraux. Ainsi l'expression « Mont Blanc » remplit-elle la fonction de dénomination tandis que l'expression « le plus haut sommet d'Europe » celle de description. D'autres fonctions sont pragmatiques, la communication par exemple ou l'expression (1). Les signes linguistiques sont, en effet, utilisés principalement par les personnes désirant faire connaître à d'autres leurs

(1) Le terme « expression » est, comme on le voit, équivoque. Il désigne tantôt un mot (ou un ensemble de mots), tantôt la fonction sémiotique de manifestation, au moyen d'un signe linguistique, d'un état émotionnel ou volitif.

pensées. C'est en cela que consiste la fonction de communication. Mais toute expression linguistique peut, en outre, exprimer l'état affectif de la personne qui l'emploie, que celle-ci le veuille ou non. Or pour en revenir aux propositions, il est clair que les propositions d'une part signifient et désignent et de l'autre communiquent et expriment. C'est à cela que sert l'assemblage des expressions constituant chaque proposition et que la grammaire appelle « sujet », « verbe » et « complément ».

La grammaire divise les mots, comme on sait, en parties du discours, si elle fait abstraction de leur place dans la proposition, et en parties de la proposition, si au contraire elle en tient compte. La sémiotique ne classe les expressions linguistiques qu'en trois, voire quatre catégories : les noms, les quantificateurs, les foncteurs (opérateurs, connectifs) et les propositions. En ce qui concerne ces dernières, la grammaire les groupe en propositions simples et composées (appelées « phrases »), d'une part, et, d'autre part, en propositions interrogatives, exclamatives et énonciatives. La sémiotique distingue parallèlement les propositions « atomiques » (simples) et « moléculaires » (composées), mais prétend ne s'occuper que des propositions logiques. Or qu'est-ce que la proposition logique et comment se situe-t-elle par rapport aux trois espèces de propositions grammaticales ?

La logique (au sens restreint du terme qui est son sens propre, car on désigne parfois par ce nom pris dans une acception large tout un groupe de sciences apparentées entre elles, comme la logique proprement dite, la méthodologie des sciences, la théorie de la science, la sémiotique, etc...) se définit comme la science des rapports formels et constants, qui existent entre certaines propositions gramaticales. Ces propositions sont appelées logiques parce qu'intéressant le logicien et étudiées par lui. Or il se trouva que jusqu'à une date tout à fait récente ce ne furent que des propositions vraies ou fausses. Ainsi

les valeurs de vérité et de fausseté coïncidèrent pendant des siècles avec les propriétés des propositions attirant sur elles l'attention du logicien en tant que tel, des propositions possédant autrement dit, à ses yeux, une valeur logique. Il n'est donc pas surprenant qu'on ait fini par identifier la valeur logique à la valeur de vérité ou de fausseté. Et on définit la proposition logique comme proposition ayant la valeur logique, c'est-à-dire étant vraie ou fausse. (Nous laissons de côté, pour simplifier les choses, les valeurs intermédiaires entre la vérité et la fausseté ainsi que les logiques polyvalentes fondées sur elles.)

Or la pratique d'identification de la valeur logique à celle de vérité ou de fausseté ne paraît pas justifiée. Car la logique s'intéressant essentiellement aux jugements (propositions) étudie également, et par la force des choses, d'une part, leurs éléments, en particulier les concepts (noms) et en rapport avec ces derniers les définitions et classifications, et, de l'autre, ces enchaînements spécifiques de jugements que sont les raisonnements. Or chacun de ces objets de la logique a sa « valeur logique » : les concepts sont clairs ou obscurs, nets ou vagues, les définitions sont matériellement adéquates ou inadéquates, formellement correctes ou incorrectes ; les classifications sont complètes ou incomplètes, disjonctives ou non ; les raisonnements sont noétiquement utiles ou inutiles, à conclusion certaine ou probable, concluants ou non-concluants. etc... En outre, la logique contemporaine examine les relations formelles constantes s'étendant aux thèses des systèmes formalisés, y compris, bien entendu, des systèmes mathématiques lesquels revêtent cette forme depuis David Hilbert. Or si les mathématiciens-idéalistes (qui d'ailleurs ne sont qu'un groupe parmi tant d'autres et dont l'opinion est réfutée par le réalisme n'admettant l'existence que des êtres substantiels et de leurs accidents) peuvent encore de leur point de vue attribuer aux thèses

mathématiques la valeur de vérité, qui peut parler de la vérité des thèses des systèmes formalisés, par définition systèmes hypothético-déductifs ? Enfin, la logique d'aujourd'hui étudie de plus en plus largement et avec succès des propositions, au sens grammatical du mot, qui ne sont manifestement ni vraies ni fausses, comme par exemple les propositions interrogatives. Peut-on dire que ces propositions n'ont pas de valeur logique, si le logicien, en tant que tel, s'intéresse à elles à cause de leurs propriétés intrinsèques (révélant leur rationalité spécifique) bien qu'elles ne soient ni vraies ni fausses ? Il semble donc nécessaire d'adopter une notion de valeur logique dictée par l'essence de cette science et adéquate par conséquent aussi bien à son état passé et actuel qu'à son développement futur. La valeur logique n'est-elle pas plutôt, à la lumière de ce qui précède, la propriété de tout être intentionnel (et partant de son signe linguistique), suscitant ou capable de susciter à l'avenir — en raison de sa nature — l'intérêt du logicien en tant que tel et étudiée ou pouvant l'être de ce fait par lui ? Il reste par ailleurs acquis que la vérité et la fausseté sont, parmi les valeurs logiques, des valeurs particulièrement importantes, notre connaissance se parachevant dans les jugements vrais. Elles sont des valeurs logiques par excellence.

Si cette notion de valeur logique qui paraît la seule adéquate est admise, la définition traditionnelle de la proposition logique change. La proposition logique est celle qui, en raison de ses propriétés formelles — que celles-ci tiennent ou non à sa vérité ou à sa fausseté (si tant est qu'elle possède l'une de ces deux valeurs) —, est actuellement ou virtuellement un objet de recherches logiques. Il va de soi que toute proposition vraie ou fausse est une proposition logique, mais toute proposition logique n'est pas une proposition vraie ou fausse. Il est vraiment curieux de constater que la réflexion sur les mathématiques et l'apparition, déjà relativement ancienne, d'une part, des

systèmes formalisés, signalés plus haut, et, de l'autre, des logiques des questions et des impératifs, n'aient pas entraîné plus tôt de changement dans la manière traditionnelle, depuis longtemps dépassée par les faits, de concevoir la valeur logique et la proposition logique.

La notion révisée de proposition logique tend à coïncider avec la notion grammaticale, car on ne voit pas *a priori* de raisons pour que le logicien ne puisse s'intéresser à la structure et aux relations formelles de n'importe quelle espèce de propositions grammaticales.

La notion de proposition logique étant ainsi modifiée, le problème traité dans cette étude ne peut plus prendre la forme de la question : « Les jugements moraux sont-ils des jugements logiques ? ». Seule la formule : « Les jugements moraux sont-ils ou non vrais ou faux ? » le pose correctement. Car, à la lumière de la définition de la valeur logique adoptée plus haut, les jugements moraux pourraient être des jugements logiques sans avoir la valeur de vérité ou de fausseté (1). On peut donc laisser pour le moment de côté la notion logique de proposition et prendre pour point de départ de la recherche d'une définition de la proposition morale la notion grammaticale de proposition. Ce sont les propositions grammaticales qu'il faut classer pour distinguer les catégories de propositions formant le groupe des propositions morales.

(1) Notre problème, quoique apparenté à celui des logiciens qui veulent savoir si une logique des estimations, des normes ou des impératifs est possible, en diffère essentiellement. Il n'en constitue nullement une partie. C'est un problème philosophique et non métalogique.

§ 2. Une classification des propositions

Plusieurs classifications des propositions grammaticales sont possibles. Si elles satisfont aux exigences d'une division logiquement correcte, chacune d'elles peut être utile. Le choix de la classification à adopter dépend donc seulement du but poursuivi. En se plaçant à ce point de vue on constate que parmi les multiples divisions des propositions léguées par l'histoire de la philosophie, la division la plus utile à la définition des propositions morales semble être la division des propositions en théoriques et pratiques, division connue déjà de Platon et d'Aristote et qu'on retrouve à l'autre extrémité de la philosophie européenne chez Kant. Car les propositions morales paraissent être précisément des propositions pratiques.

La division en question eut pour principal auteur dans l'antiquité Aristote. Elle n'est chez le Stagirite qu'un reflet de sa division bien connue de la connaissance, héritée d'ailleurs de Platon. En fait, l'auteur du *Politique* y distingue déjà la connaissance théorique qu'il appelle en grec ἡ γνωστικὴ ἐπιστήμη et la connaissance pratique (1). Son disciple la reprend et la rattache à la distinction des trois activités vitales essentielles de l'homme : la contemplation de l'être (connaissance théorique, autrement dit contemplative), le perfectionnement de l'homme (action morale) et la production d'œuvres. Si la première activité de l'homme est précisément une connaissance, la deuxième et la troisième en impliquent seulement une, nécessaire pour diriger respectivement l'action morale ou l'activité créatrice de l'homme. Il faut donc distinguer trois espèces de connaissances :

(1) Platon, *Le Politique*, 258 E.

la connaissance théorique, la connaissance pratique ou morale et la connaissance poïétique, c'est-à-dire créatrice. A l'instar de son maître, Aristote englobe les connaissances morale et poïétique sous la même désignation de connaissance pratique au sens large. Parallèlement à la connaissance, les propositions se divisent en théoriques et pratiques, subdivisées à leur tour en morales (αἱ ἠθικαὶ προτάσεις) et en poïétiques.

La division aristotélicienne de la connaissance et des propositions est indubitablement dictée par la nature des choses. C'est ici qu'il faut voir la source de son succès. Une preuve indirecte de sa conformité au réel se trouve dans la pensée de Kant dont la distinction de la connaissance théorique, technique et morale (pratique), doublée de celle des lois de la pensée et de la nature, des règles techniques (*technisch-praktische Regeln)* et des règles morales *(moralisch-praktische Regeln)*, rejoint la division aristotélicienne, sans en dépendre, du moins directement. Mais est-elle satisfaisante ? Toute division est logiquement correcte lorsqu'elle est complète et disjonctive. La division aristotélicienne remplit-elle ces conditions ?

Afin de l'examiner sous cet angle, prenons-la dans sa forme la plus générale de division dichotomique en propositions théoriques et en propositions pratiques au sens large. Celles-ci se définissent dans la philosophie aristotélicienne, comme propositions contenant une connaissance appelée à diriger l'action humaine sous l'un ou l'autre de ses deux aspects moral et créateur. Or, cette définition utilise un critère de distinction tellement vague entre le théorique et le pratique que la division des propositions opérée à son aide ne se révèle pas disjonctive. Car il existe d'une part plusieurs manières de diriger l'action humaine et de l'autre toute connaissance, partant toute proposition dirige l'action d'une manière quelconque, virtuellement sinon actuellement. Le « jugement de réalité » : « Quelqu'un monte » par exemple, peut décider

une personne poursuivie à se sauver. Il dirige dans ce cas son action et mérite de ce fait le nom de pratique (1).

Quelle conséquence faut-il en tirer ? La division aristotélicienne est-elle simplement à rejeter ? Cette conclusion ne paraît pas justifiée. La division d'Aristote peut être retenue, mais son critère doit être précisé. A cet effet, toutes les propositions grammaticales peuvent être examinées, en raison de leur nature ou compte tenu de leur contexte, du point de vue de la manière dont elles sont susceptibles de diriger l'action humaine. Lorsqu'elles seront ainsi réparties en catégories, la manière la plus directe d'influencer l'action humaine pourra être facilement déterminée (non sans quelque décision conventionnelle, quoique rationnelle, ce qui est inévitable dans le cas d'une définition « régulatrice » (2). Désignons-la par le symbole « M ». On pourra alors adopter la définition des propositions pratiques utilisant le schéma suivant : « La proposition P est une proposition pratique, si et seulement si elle dirige une action de la manière M ». Toutes les autres propositions, quoi qu'il en soit de leur influence sur les actions humaines, seront *ipso facto* considérées comme théoriques. Ainsi, non seulement les intuitions heureuses de la division aristotélicienne seront respectées, mais encore celle-ci se transformera en une division logiquement correcte. Les propositions grammaticales ainsi disposées formeront une hiérarchie ayant à sa base les propositions dont le rôle directeur de l'action humaine est le plus visible et à l'extrémité opposée celles dans lequel il est le plus caché. Elles seront caractérisées en premier lieu par les

(1) L'auteur de la présente étude doit cette remarque à Mme Ossowska.

(2) Les méthodologues donnent le nom de définition régulatrice à toute définition précise provenant, par voie d'un amendement plus ou moins conventionnel, d'une définition déjà existante, mais vague. Exemple : cette définition légale du majeur : « Est majeur qui a 21 ans révolus. »

éléments de leur structure syntaxique. Des facteurs extra-structurels ne seront pris en considération que subsidiairement. Cette méthode se justifie par le fait qu'il s'agit directement d'une classification des propositions et seulement indirectement de celle des jugements. Or les propositions, signes sensibles, se laissent caractériser le plus facilement par leur structure, reflétant d'ailleurs celle des jugements qu'elles signifient. On ne peut cependant pas en rester dans le cas des propositions pratiques au seul critère structurel parce que les règles de notre langage permettent à des propositions n'ayant pas la structure des propositions pratiques, notamment celle des propositions normatives et impératives, de signifier tout de même des jugements pratiques, en l'occurrence des normes ou des impératifs (1).

En observant ces directives, il faut enregistrer d'abord un premier groupe de propositions qui seront appelées « impératives » (le nom d'impératifs sera réservé aux jugements qu'elles signifient — il est évident qu'il peut être donné par métonymie à leurs signes linguistiques et nous userons de cette liberté là où la distinction entre jugements et propositions ne sera pas de rigueur). La proposition impérative est une proposition grammaticale dont le verbe est normalement à l'impératif ou au subjonctif. (Lorsque la grammaire admet exceptionnellement un autre mode, l'indicatif par exemple, comme dans la proposition « Vous êtes de retour à six heures », le contexte ne laisse pas de doute quant à la forme normale impérative du verbe dans la proposition donnée.) En voici quelques exemples : « Fais-le ! », « Qu'il respecte ses parents ! », « Aimons-nous les uns les autres », « Ne mentez pas ! », « Qu'ils soient patients ! ». Les logiciens s'inspirant des travaux de Joergensen ou de Hare symbolisent la propo-

(1) Pour une remarque analogue voir WRIGHT, *Norm and Action*, p. 7 et p. 102 s.

sition impérative par la fonction propositionnelle « ! p » où « ! » est la constante impérative correspondant au facteur impératif de Joergensen ou au « *if you please* » de Hare (au « que » dans la proposition « qu'il respecte ses parents » pour prendre un exemple concret) et « p » est une variable propositionnelle pouvant *être remplacée* par n'importe quelle proposition (par « il respecte ses parents » dans notre exemple). Que cette symbolique ne rende fidèlement que la structure des propositions impératives à la troisième personne du singulier et du pluriel ne la disqualifie pas, car le langage artificiel se substituant à un langage naturel peut en simplifier les structures à condition de respecter la pensée signifiée ce qui est ici le cas. Mais la proposition impérative se présente dans cette optique, comme composée d'un foncteur propositionnel à un argument propositionnel, foncteur symbolisé par « ! » et d'un argument propositionnel, symbolisé par la variable « p ». Or cette symbolique pour exacte et suffisante qu'elle soit dans certains cas, n'explicite pas, comme il serait souhaitable dans d'autres, la structure interne de l'argument propositionnel « p », partant de la proposition impérative tout entière. Car celle-ci est, au fond, une relation spécifique entre le nom d'un sujet d'action ou d'un groupe de sujets d'action et celui d'une action ou d'une classe d'actions. C'est pourquoi la représentation symbolique suivante, voisine de celle de Castañeda écrivant « $A_{[x]}$ » pour « x, fais A », devrait être admise à côté de celle qui est généralement adoptée et qui a été indiquée plus haut.

Admettons que la lettre « J » symbolise le verbe « faire » (à n'importe quelle personne de l'impératif, voire du subjonctif), la lettre « X » le nom propre d'un sujet concret d'action ou le nom général d'une classe de sujets d'action, et la lettre « A » le nom propre d'une action concrète ou le nom général d'une classe d'action. Pour être précis, il aurait fallu introduire des symboles différents pour les

noms propres et pour les noms communs et ces derniers auraient dû être munis à leur tour des quantificateurs « tout » ou « quelque ». Si cela n'a pas été fait, c'est uniquement pour que la structure de la proposition impérative soit mieux mise en évidence grâce à une simplification de ses représentations symboliques. La proposition impérative serait donc finalement symbolisée par la fonction « XJA » (« le(s) sujet(s) d'action X reste(nt) dans la relation impérative J envers l' (les) action(s) A »). Remplaçons « X » par « élève », « A » par « composition » et nous obtiendrons la proposition impérative « Que l'élève fasse une composition ». Il est évident que ce langage symbolique artificiel ne peut être traduit littéralement en langage naturel sans recours à des formules inusitées comme « faire l'écriture d'un devoir » par exemple pour dire « faire un devoir ». Mais cette imperfection, d'ailleurs inévitable, ne lui enlève pas de valeur. Il ne faut pas oublier que la traduction littérale d'un langage naturel en un autre langage également naturel, du français en anglais, par exemple, n'est pas toujours possible non plus. Il n'est donc pas justifié d'exiger que la traduction d'un langage artificiel en un langage naturel le soit.

Le terme le plus caractéristique de la proposition impérative, celui qui la rend telle, c'est le verbe à l'impératif ou au subjonctif. C'est lui qui désigne la relation impérative reliant sujet(s) d'action et action(s). Cette relation comme toute autre peut être niée. Elle est écrite alors en symboles « NJ ». Si nous l'analysons de plus près, nous constatons qu'il existe deux types de propositions impératives. Celles du premier type désignent l'une des trois relations suivantes : la relation d'une nécessité spécifique de faire, celle d'une nécessité identique de ne pas faire ou celle d'une possibilité spécifique de faire et de ne pas faire. Il est impossible de définir le caractère de cette nécessité ou de cette possibilité sans verser dans des développements philosophiques aussi ardus qu'abondants.

C'est pourquoi nous nous contentons de l'appeler pour le moment « spécifique ». « Fais-le ! », « Ne le fais pas », « Fais ce que tu veux ! » — en voilà trois exemples. — Les propositions impératives de ce premier type sont synonymes, verrons-nous plus loin, des propositions normatives qui sont également positives (« impératives »), prohibitives ou permissives. Mais il existe aussi des propositions impératives qui ne font qu'ordonner ou défendre. Elles signifient des impératifs proprement dits. Nous retrouverons ces questions dans le chapitres VI.

Que signifient les propositions impératives ? Elles peuvent signifier d'abord des ordres, autrement dit des impératifs. C'est pour cela que cette forme linguistique a été créée. Les propositions impératives sont faites pour signifier des impératifs ; leur nature, leur structure les y adaptent. Néanmoins d'autres formes sont exceptionnellement admises et même préférables. L'impératif peut être signifié par une proposition indicative, comme il a été mentionné plus haut, ou par une proposition impérative réduite à l'un de ses éléments (« De l'eau ! » par exemple au lieu de « Apportez de l'eau ! ») et même par une question (« Où est mon chapeau ? », note M^me^ Ossowska, peut signifier « Cherchez mon chapeau ! ») ou par un geste, celui de montrer la porte, par exemple, qui signifie « Sortez d'ici ! »). Mais les propositions impératives peuvent signifier aussi des normes, comme il l'a été déjà dit, puis des exhortations, des encouragements, des conseils, des demandes, des prières, des désirs et des souhaits, que sais-je encore ?... Aussi important qu'il soit, par ailleurs, de connaître toutes les significations possibles des propositions impératives, de définir leur nature, de saisir leurs nuances, c'est tout de même, du point de vue qui est le nôtre, une tâche secondaire. C'est pourquoi nous nous limitons à distinguer les deux acceptions large et restreinte, du terme « proposition impérative ». La proposition impérative au sens restreint est

celle qui est le signe linguistique normal de l'impératif proprement dit. La proposition impérative au sens large est le signe d'un impératif ou d'un autre jugement. Nous ne tiendrons compte que des propositions impératives au sens restreint. En ce qui concerne les propositions impératives au sens large, nous ne les prendrons en considération que dans la mesure où elles signifient des normes. Mais qu'est-ce que l'impératif proprement dit et qu'est-ce que la norme ? Différons la réponse à ces questions au chapitre VI, paragraphe 1 et passons, en attendant, à l'examen d'un deuxième groupe de propositions de notre classification.

Il comprend des propositions qui seront appelées « normatives », parce qu'elles signifient des normes, autrement dit des règles, des directives, des préceptes (on emploie aussi le nom de principe d'action lorsqu'on pense à des normes fondamentales ou celui de prescription qui convient le mieux aux normes écrites). La proposition normative est une proposition ayant pour foncteur propositionnel l'un des verbes suivants : « devoir faire », « devoir ne pas faire », « avoire droit de faire », « avoir le droit de ne pas faire », « pouvoir faire et ne pas faire » ou l'un de leurs synonymes (au mode, au temps et à la personne correspondant à la pensée signifiée), verbes unissant deux noms propres ou communs dont le premier désigne un sujet d'action ou un ensemble de sujets d'action et le second une action ou une classe d'actions. En voici des exemples : « Le professeur doit faire son cours », « Le locataire ne doit pas faire de bruit », « Le père a le droit de faire des reproches à ses enfants », « Le propriétaire d'un appartement peut y faire les aménagements désirés ». Ces exemples ont été choisis de manière à assurer une harmonie complète entre le langage naturel et le langage artificiel que nous sommes en train d'ébaucher pour expliciter à son aide la structure de la proposition normative. Ils appellent une remarque analogue à celle qui a été faite

à propos du langage artificiel dont nous nous sommes servi pour analyser la proposition impérative. Autrement dit, pour assurer la traduction du langage naturel à ce langage artificiel il faut passer par des formules inhabituelles, comme « faire le paiement de l'impôt » par exemple pour dire « payer l'impôt ».

La proposition normative, comme la proposition impérative, désigne une relation spécifique (que nous appellerons « normative ») reliant un sujet d'action ou un ensemble de sujets d'actions à une action ou à un ensemble d'actions. Il existe cinq espèces de relation normative qui seront symbolisées respectivement par les signes « S » (pour « devoir faire »), « L » (pour « devoir ne pas faire »), « P » (pour « avoir le droit de faire »), « W » (pour « avoir le droit de ne pas faire ») et « M » (pour « pouvoir faire et ne pas faire »). Si le symbole « R » représente n'importe quelle relation normative, le symbole « X », le nom propre ou le nom commun d'un sujet d'action et le symbole « A » le nom propre ou le nom commun d'une action, l'expression « XRA » sera une fonction sémiotique s'interprétant en propositions normatives. Les fonctions « XSA », « XLA », etc... seront ses dérivées. La première (XSA) sera lu : « Le sujet d'action ou la classe de sujets d'action X reste dans la relation d'obligation de faire envers l'action ou la classe d'actions A », en d'autres termes « X doit faire A ». Comme pour les fonctions impératives et pour les mêmes raisons, nous n'avons pas introduit de symboles différents pour les noms propres et les noms communs et nous n'avons pas tenu compte des quantificateurs. Cette notation symbolique est à quelques détails près, celle de la *Théorie des propositions normatives*, simplifiée, bien entendu, pour les besoins de cet exposé élémentaire (1). Signalons, en marge, qu'il existe plusieurs notations symboliques utilisées par les logiciens déontiques. Les

(1) KALINOWSKI, *Théorie des propositions normatives*.

plus proches de celle-ci sont les notations de M. Tammelo (1) et de MM. Lemmon-Nowell-Smith (2). La notation la plus usitée est cependant celle de M. von Wright. La fonction normative est composée d'après cet auteur d'un foncteur propositionnel déontique (« O » pour « ... est obligatoire », « F » pour « ... est défendu », « P » pour « ... est permis » et « I » pour « ... est indifférent ») à un argument nominal et de la variable nominale « A » jouant précisément le rôle de cet argument. Ainsi une proposition normative prohibitive est symbolisée, dans ce système de notation, par la fonction « FA » (« A est défendu » où « A » peut être remplacé par le nom « voler » par exemple) (3). Il est clair que la relation normative peut être niée (dans la notation symbolique adoptée plus haut la constante normative « S », « L », « P », « W » ou « M » se trouve dans ce cas précédée du symbole de la négation relationnelle « N »). Les cinq foncteurs propositionnels normatifs (déontiques) peuvent être réduits à un seul terme primitif (indéfini), « S » par exemple (système de M. Castañeda) ou « P » (premier système de M. von Wright (4) et le système K_1 de la *Théorie des propositions normatives*).

De même que la proposition impérative est la forme linguistique appelée normalement à signifier des impératifs proprement dits et sa structure adaptée, de ce fait, à cette fonction sémiotique, de même la proposition nor-

(1) Tammelo, *Sketch for a symbolic juristic logic.*

(2) Lemmon, Nowell-Smith, *Escapism : a logical basis of ethics.*

(3) Wright, *An Essay in Modal Logic;* id., *Deontic Logic.* « P » est dans la notation wrightienne le symbole de la permission « unilatérale » positive (de faire) ou négative (de ne pas faire). La permission « bilatérale » (de faire *et* de ne pas faire) est symbolisée chez M. Von Wright par « I » qui se lit « ... est indifférent ».

(4) L'opinion de M. von Wright exprimée dans *Norm and Action* est beaucoup plus nuancée et moins sûre (voir o.c., ch. V, 13 - 16).

mative est la proposition dotée de la structure correspondant à la nature de la norme qu'elle est ordinairement destinée à signifier. Mais les règles de notre langage, qu'il soit courant, scientifique, philosophique ou autre (le langage du droit par exemple), permettent d'énoncer des normes à l'aide des propositions énonciatives ou impératives. Ainsi le législateur aime-t-il à recourir à des propositions énonciatives (M. Ray essaie d'en indiquer les raisons dans son étude intéressante *Essai sur la structure logique du code civil français*). M. Amselek a donc, en principe, raison lorsqu'il affirme qu'est normative la proposition signifiant une norme, abstraction faite de sa structure syntaxique. Mais il semble en conclure à l'indifférence totale de la structure syntaxique de la proposition normative (1). Si telle était sa véritable pensée, on ne pourrait pas l'approuver. Car si effectivement, comme nous l'avons dit plus haut, toute norme peut être signifiée par des propositions de structure syntaxique diverse, notamment normative, impérative ou indicative, la proposition se caractérisant, sur le plan syntaxique, par la présence de l'un des foncteurs propositionnels normatifs indiqués plus haut (« ... doit faire... », « ... peut faire... », etc...) est la proposition normative au sens propre parce que sa structure syntaxique est, de par sa nature, parfaitement adaptée à la structure de la norme qu'elle est, de ce fait, appelée à signifier, ce qui n'empêche pas que ce rôle puisse être pour une raison quelconque confié aussi à quelque proposition d'un autre type syntaxique. Une remarque analogue vaut *mutatis mutandis* pour toutes les autres espèces de propositions passées en revue dans cette partie de notre étude, en particulier pour les propositions impératives dont il a

(1) Amselek, *Méthode phénoménologique et théorie du droit*, pp. 66-81, surtout 73 s.

déjà été question et pour les propositions estimatives qui seront examinées plus loin.

Les propositions normatives se divisent, selon leur structure syntaxique, en conditionnelles, se caractérisant par la présence de la conjonction « si..., alors... », et inconditionnelles. Celles-ci sont simples, celles-là composées d'un antécédent (précédé par « si... » ou quelque autre expression synonymique) et d'un conséquent (précédé par un « alors... » explicite ou implicite). Cette distinction linguistique rejoint, pour une part, la distinction philosophique entre normes catégoriques et normes hypothétiques, distinction devenue classique depuis Kant. De fait, le philosophe de Königsberg divisait, comme on le sait, les normes, ou plus exactement les impératifs (pour respecter sa terminologie), en catégoriques (règles morales) et hypothétiques (règles techniques et prudentielles). Notons en marge que l'insertion des règles prudentielles dans les impératifs hypothétiques et leur assimilation aux règles techniques nous paraît contestable tout comme la conception kantienne de la prudence et de la morale qui l'explique. Nous ne discuterons cependant pas ici cette question parce qu'elle nous éloignerait trop de notre sujet.

M. von Wright a repris dans *Norm and Action* les termes de Kant en leur donnant un sens un peu modifié. Pour l'éminent logicien finlandais est hypothétique toute norme affectée d'une condition, « Tu dois fermer la fenêtre, s'il pleut », par exemple. En conséquence la structure syntaxique conditionnelle de la proposition normative signifiant une norme hypothétique au sens qu'on vient d'indiquer s'avère nécessaire.

Cette vue de M. von Wright appelle à notre avis complément et rectification. Il paraît indispensable de distinguer entre un sens ordinaire et un sens « extraordinaire », spécifique, à savoir philosophique des termes « normes catégoriques » et « normes hypothétiques ». Est caté-

gorique au sens philosophique du mot la norme dont la force obligatoire ne dépend pas de la volonté du sujet auquel elle s'adresse, n'est pas fonction d'une intention subjective du but vers lequel elle conduit, ne contient aucun « si tu veux... » explicite ni implicite, mais trouve son fondement par delà l'être et le bien de l'homme dans son créateur. C'est le cas des normes morales et d'elles seules. Par conséquent, est hypothétique au sens philosophique du terme la norme dont la force obligatoire, fondée d'abord — mais pour une part seulement — sur le lien objectivement nécessaire qui unit le moyen indiqué par elle au but qu'elle suppose, lui vient en définitive justement de l'intention de ce but par le sujet auquel elle s'adresse. Sont hypothétiques dans ce sens seules les normes techniques. Par contre, est hypothétique au sens ordinaire du mot toute norme signifiée par une proposition normative syntaxiquement conditionnelle alors que toute norme signifiée par une proposition normative syntaxiquement inconditionnelle est catégorique au sens ordinaire du mot. « Tu dois fermer la fenêtre » ou « Tu dois t'arrêter » sont des normes catégoriques en ce sens, « Tu dois fermer la fenêtre, s'il pleut » ou « Tu dois t'arrêter, si tu rencontres sur la route un accidenté » sont des normes hypothétiques. Deux conséquences en découlent. Premièrement une norme catégorique au sens ordinaire peut être hypothétique au sens philosophique, son antécédent « si tu veux... » étant sous-entendu et pouvant être facilement explicité, « si tu veux ne pas avoir froid, tu dois fermer la fenêtre » par exemple, de même qu'une norme hypothétique au sens ordinaire peut être en réalité une norme catégorique au sens philosophique, « tu dois t'arrêter, si tu rencontres sur la route un accidenté » par exemple. Deuxièmement, d'une part, seules les normes hypothétiques au sens philosophique exigent nécessairement la structure syntaxique conditionnelle des propositions normatives appelées à les signifier, d'autre part, seules les normes

catégoriques — toujours au sens philosophique du mot — doublement singulières, c'est-à-dire s'adressant à un sujet concret et portant sur une action concrète, autrement dit des normes de type : « Tu dois accomplir *hic et nunc* cette action-ci », exigent avec nécessité des propositions normatives qui les signifient la structure syntaxique inconditionnelle. Quant à toutes les autres normes, nous pouvons recourir pour les exprimer soit à des propositions normatives syntaxiquement conditionnelles soit à des propositions syntaxiquement inconditionnelles, selon ce qui nous convient le mieux en raison des circonstances dans lesquelles nous construisons notre discours. Prenons des exemples. La norme hypothétique au sens ordinaire du mot que M. von Wright signifie au moyen de la proposition normative conditionnelle : « Tu dois fermer la fenêtre, s'il pleut » peut être tout aussi bien exprimée par la proposition normative inconditionnelle : « Tu dois fermer la fenêtre pendant la pluie ». Et la forme catégorique au sens philosophique du mot : « L'homme doit respecter la vie d'autrui » se présente aux yeux du logicien qui l'analyse de son point de vue comme la proposition normative conditionnelle suivante : « Pour tout x, si x est homme, alors x doit respecter la vie d'autrui ».

Un troisième groupe de propositions, qui dirigent l'action humaine autrement que les propositions impératives et normatives, contient des propositions, qui seront appelées ici « estimatives », parce qu'elles signifient des estimations (1), c'est-à-dire des jugements de valeur, comme on les nomme depuis Ritschl (2). L'une des divisions

(1) Au point de vue qui est le nôtre les nuances, voire les différences sémantiques existant entre les expressions « estimations », « appréciations » et « évaluations », analysées par Lavelle dans son *Traité des valeurs*, sont d'ordre secondaire et ne nous empêchent pas de les considérer comme synonymes.

(2) L'introduction du terme « jugement de valeur » est attribuée à Ritschl *(UEber Werturteile)* par Lavelle (voir LAVELLE, *Traité des valeurs*, t. I, p. 511, n. 1).

possibles des jugements de valeur est celle qui les classe d'après les espèces de valeurs sur lesquelles ils portent. Or les seules estimations qui nous intéressent ici sont les jugements attribuant une valeur pratique à l'action humaine, car il s'agit pour nous de grouper les propositions d'après la manière dont elles dirigent celle-ci.

Nous voulons maintenir à dessein les considérations de ce chapitre sur le plan grammatical et logique sans empiéter autant que possible sur le plan philosophique sur lequel sont situés par contre les trois chapitres suivants. C'est pourquoi nous n'avons visé, dans la mesure du possible, qu'une définition descriptive et structurelle de la proposition impérative et de la proposition normative. Une telle définition de la proposition estimative est-elle possible ? Pouvons-nous remettre à plus tard la définition de la valeur et de l'action humaine, comme nous avons précédemment différé celles de l'impératif et de la norme ? Les difficultés sont peut-être plus grandes ici que là. Un minimum d'explications philosophiques se révèle finalement indispensable. Mais avec leur concours une définition linguistique de la proposition estimative sera, pensons-nous, tout de même possible.

L'action humaine se présente sous un double aspect : comme action morale, formatrice de l'homme qui agit, et comme action productrice, créatrice d'une œuvre, qui peut être matérielle, une fusée par exemple, ou spirituelle, telle une argumentation philosophique simplement pensée, mais qui ne s'identifie jamais à son créateur, même si elle ne s'en détache pas et reste en lui. De ce fait l'action humaine a toujours une valeur par rapport à son résultat qui est, selon les cas, l'homme lui-même ou son œuvre. L'un et l'autre ont chacun une nature déterminant leurs perfections respectives et que l'action humaine réalise ou non. Dans le premier cas nous parlerons d'une valeur positive que nous appelerons « bonté » et dans le cas opposé d'une valeur négative qui n'a pas de nom peut-être parce

qu'elle est uniquement une absence de bonté. Après ces explications, il est facile d'énoncer une définition structurelle de la proposition estimative. Celle-ci est en effet une proposition composée du nom propre ou du nom commun d'une action et d'un prédicat estimatif *(predicate of value* selon l'expression de Moore) reliés par la *copule* « est », en termes de la logique traditionnelle, *foncteur propositionnel à deux arguments nominaux*, en termes de la logique contemporaine. Il faut entendre ici par « prédicats estimatifs » les adjectifs (selon la grammaire, le logicien, lui, dirait « les noms », car pour la sémiotique l'adjectif a la valeur d'un nom) « bon » et « mauvais », pouvant être employés aussi au comparatif ou au superlatif (1) ainsi que les adjectifs définis à leur aide et les synonymes des uns et des autres. La proposition estimative apparaît ainsi comme une espèce de proposition prédicative. Nous nous dispenserons par conséquent d'étudier plus à fond sa structure, la structure de la proposition prédicative étant suffisamment définie tant par la logique traditionnelle que par la logique contemporaine.

Un quatrième groupe de propositions dirigeant l'action humaine comporte des métapropositions, c'est-à-dire des propositions traitant d'autres propositions étant, elles, des propositions impératives, normatives ou estimatives. Nous les appelons « métapropositions impératives, normatives ou estimatives » puisque propositions venant « après » d'autres propositions. Elles sont énoncées dans un métalangage. En effet, pour parler d'une proposition impérative, normative ou estimative, elles doivent en comporter nécessairement le nom. Or tout nom d'une expression linguistique appartient par la force des choses à un langage d'un degré supérieur à celui dans lequel est énoncée l'expression nommée et un tel langage — situé « au-delà » d'un autre — est désigné en sémiotique

(1) Cf. Goblot, *La Logique des jugements de valeur.*

par le nom de métalangage. Les métapropositions en question se subdivisent en trois groupes : les unes sont elles-mêmes des propositions impératives, normatives ou estimatives de second degré. En voici trois exemples : « Dites : ' Tirez ! ' », « Ecrivez : ' Tout homme doit aimer son prochain ' ! », « Répétez : ' Le mensonge est mauvais ' », qui sont tous trois des métaimpératifs. Il est facile de construire des exemples de tous les autres types possibles de métapropositions. D'autres métapropositions parlent d'impératifs, de normes ou d'estimations sans être des métaimpératifs, des métanormes ou des métaestimations. Elles constatent, décrivent, expliquent, commentent, etc., des propositions impératives, normatives ou estimatives, comme on le voit d'après les exemples suivants : « La norme N a été promulguée au *Journal Officiel* du 29 juillet 1960 », « L'impératif I est un jugement synthétique *a priori* », « L'estimation E n'est pas rationnellement justifiée », etc. La science du droit que les Allemands appelle « dogmatique juridique » est composée de telles métapropositions sur les normes juridiques. D'autres encore explicitent le caractère de la proposition impérative, normative ou estimative dont elles parlent. En voici des exemples : « Je t'ordonne : Fais-le ! », « Je le désire : Sors d'ici ! », « Je te prie : Laisse-moi tranquille ! », « Il te conseille : N'écoute pas M. Dupont », « Ils le veulent : Vous ne devez pas vous séparer », « Ils estiment : Cette action est bonne », etc. Notons qu'à l'encontre des propositions impératives et normatives, les propositions de ce dernier groupe parlent des personnes qui les énoncent et non pas des sujets d'action visés par les impératifs, normes ou estimations en question bien qu'elles soient appelées à influencer précisément l'action de celles-ci.

Un autre groupe, le cinquième, réunit les propositions qui sont des résolutions, des promesses, des déclarations, des abjurations, des serments, des vœux, etc. Pour fixer les idées citons-en quelques-unes en exemple : « Je me

lèverai tous les matins à 6 heures », « Je ne fumerai plus », « Je renonce aux jeux de hasard », « Je jure sur l'honneur de dire la vérité », « Je fais vœu de pauvreté », etc.

Le groupe suivant contient diverses catégories de conseils autres que ceux qui ont pu emprunter la forme de l'une des propositions déjà examinées, conseils tels que : « Si j'étais à votre place, je ne le ferais pas », « Vous avez un diplôme à préparer », « Vous oubliez le rôle que cette activité joue dans votre vie », etc.

Un septième groupe comprend des promesses de récompenses ou des annonces de châtiments, voire des menaces : « Si tu n'obéis pas tout de suite, tu seras privé de dessert », « Si vous m'apportez de la laine, je vous tricoterai un sweater », « Si vous économisez pendant votre jeunesse, votre vieillesse sera assurée », « Celui qui commet un homicide involontaire, pourra être puni d'une peine d'emprisonnement de cinq ans au maximum », etc. Ces propositions attirent l'attention de l'agent donné sur un fait futur, possible, sinon nécessaire, conséquence directe ou indirecte de sa conduite, et cherchent ainsi à l'influencer.

Il existe aussi un groupe très abondant et très important de propositions, dont la structure et la signification sont très variées et qui exercent une influence indirecte, mais profonde sur notre conduite en servant de fondement aux impératifs, normes et estimations. Toute proposition impérative, normative ou estimative est une relation entre les termes qui la forment. Cette relation peut être nécessaire ou accidentelle, ayant son fondement dans les propriétés essentielles ou accidentelles des êtres désignés par les termes en question. Si nous en sommes conscients, la proposition donnée s'impose à notre esprit avec la force de la vérité. Mais pour cela il est indispensable de comprendre ses termes, d'en connaître les définitions, et à travers elles les définitions des êtres désignés. C'est parce que je sais que tout solide plongé dans un liquide perd apparemment en poids ce que pèse la quantité de liquide

qu'il déplace que je considère comme fondée, comme rationnellement justifiée, comme vraie la règle technique disant qu'il faut construire un bateau de telle et telle manière. C'est ainsi que la science dirige notre action en fondant la technique et la philosophie en fondant la morale. Nous retrouverons ce thème dans les chapitres suivants.

Le dernier groupe est enfin formé par toutes les autres propositions grammaticales qui en raison de divers facteurs, tels que leur contenu, les circonstances dans lesquelles elles sont prononcées ou écrites, l'intention de leur auteur, etc., dirigent ou peuvent diriger nos actions. « On vous demande à l'appareil » (donc : « Approchez-vous en ! »), « Ils ont votre adresse » (donc : « Méfiez-vous ! »), « Il fait froid » (donc : « Il faut allumer du feu ! »), « Cette planche n'est pas solide » (donc : « Ne montez pas dessus ! »), etc.

Cette classification a pour but de montrer que toute proposition peut diriger notre action et que les manières de le faire sont diverses. Pour que la division des propositions en théoriques et pratiques soit logiquement correcte, il ne suffit donc pas de définir celles-ci comme propositions dirigeant l'action, mais il faut préciser en même temps de quelle manière. La classification qui vient d'être esquissée permet de le faire en mettant en évidence la différence qui distingue les propositions et les métapropositions impératives, normatives et estimatives d'avec toutes les autres. Et c'est grâce à cette distinction que nous arriverons enfin à définir avec précision, pour les besoins de cette étude et sans exclure d'autres définitions subordonnées à d'autres buts, la proposition morale.

§ 3. Propositions pratiques et propositions morales

En effet, les propositions estimatives, normatives et impératives semblent former un groupe qui se distingue par le caractère et l'importance du rôle joué dans la direction de l'action. Les propositions estimatives saisissent les valeurs de l'action fondant les propositions normatives et les propositions impératives ; or celles-ci comme celles-là, de par leur nature, déterminent directement le comportement de l'homme. Ceci est vrai aussi bien des méta-estimations, métanormes et métaimpératifs que des propositions estimatives, normatives et impératives du premier degré. C'est pourquoi il paraît justifié de donner aux propositions et métapropositions impératives, normatives et estimatives le nom de propositions pratiques. Les autres apparaissent dans cette optique comme théoriques. Du même coup se trouve précisée la notion de connaissance pratique. Est pratique la connaissance contenue dans les jugements signifiés par les propositions pratiques. Les jugements pratiques sont les estimations, les normes et les impératifs. Les concepts pratiques, les concepts dont sont composés les jugements pratiques. Et les raisonnements pratiques, les raisonnements dont les conclusions — et *ipso facto* du moins une prémisse — sont des jugements pratiques. Parmi ces raisonnements nous pouvons distinguer trois espèces de syllogismes pratiques (le terme est encore d'Aristote qui parle des συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντες) (1) : syllogismes estimatifs, syllogismes normatifs et syllogismes impératifs. Les premiers ont pour prémisse majeure et pour conclusion des propo-

(1) Aristote, *Ethique à Nicomaque* 1144 α 31.

sitions estimatives, les seconds des propositions normatives et les troisièmes des propositions impératives, ce qui explique leurs noms respectifs.

En outre, des propositions estimatives figurent souvent comme prémisses mineures dans des syllogismes normatifs et impératifs. Ceux-ci empruntent fréquemment la forme elliptique d'épichérème ou d'enthymème. Lorsque c'est la majeure normative ou impérative qui reste sous-entendue, la conclusion normative ou impérative semble découler de la seule proposition estimative. Certains philosophes ou logiciens sont victimes de cette illusion et affirment l'équivalence des estimations et des normes. Scheler va encore plus loin. « Si je sais, écrit-il, immédiatement et pleinement ce qui est bon, ce savoir affectif détermine également et de façon immédiate mon vouloir sans que j'aie besoin de passer par l'entremise d'un ' je dois ' » (1). C'est psychologiquement exact, mais le processus mentionné par Scheler n'est cependant que l'enthymème pratique poussé à l'extrême dans la conscience morale de l'homme vertueux. Derrière lui se dissimule le processus normal discursif d'un syllogisme normatif.

Vu le double aspect, moral et créateur, de l'action humaine, il existe deux espèces de connaissance pratique, comme l'enseignait déjà Aristote, la connaissance morale et la connaissance que le Stagirite appelait « poïétique » et qui se divise à son tour en connaissance « technique » dirigeant la production des œuvres « utiles » et en connaissance « artistique » dirigeant la création des œuvres d'art, œuvres « belles ». En appelant « belles » les œuvres d'art nous ne voulons pas nier la beauté spécifique des œuvres techniques que nous avons qualifiées d'utiles. *Ens et pulchrum convertuntur*. Tout être est beau dans la mesure où il réalise pleinement son essence. On peut cependant

(1) Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 213. En sens inverse voir Prior, *Logic and the basis of ethics* passim.

dire que la beauté des œuvres techniques leur vient de leur utilité tandis que l'utilité des œuvres d'art a sa source dans leur beauté. Mais fermons cette parenthèse et passons de la connaissance pratique à la connaissance morale, l'une de ses espèces.

En effet, la proposition morale est une espèce de proposition pratique. Il résulte de ce qui précède que les propositions morales se définissent dans cette étude (sans que cela exclue la possibilité d'une autre définition qui pourrait être également justifiée répondant à d'autres besoins de recherches et reflétant un autre aspect de la question) comme propositions ou métapropositions signifiant des estimations, des normes et des impératifs moraux. Une estimation est morale lorsqu'elle attribue à une action humaine une valeur morale (en dernier lieu la bonté ou la méchanceté morales ; l'une et l'autre seront définies dans le chapitre suivant). Une norme est morale, lorsque l'obligation positive (de faire) ou négative (de ne pas faire) ainsi que la possibilité « à sens unique » ou « à double sens » (1) qu'elle établit, est celle d'accomplir ou (et) de ne pas accomplir une action consciente et libre et qui de ce fait possède nécessairement une valeur morale. Car une telle action (consciente et libre ne serait-ce que partiellement) n'est jamais neutre par rapport à la fin ultime de l'homme qui est précisément sa fin morale, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire. Or si nous appelons

(1) Il existe deux espèces de possibilité normative (déontique) : la première est impliquée par l'obligation, la seconde s'y oppose. Si quelqu'un *est obligé* de faire son service militaire, il *a* aussi *le droit* de le faire. De même si les bureaux de poste doivent ne pas ouvrir les jours de fêtes chômées, ils *peuvent* fermer ces jours-là. Mais si le propriétaire *a le droit de disposer* de sa propriété à titre gratuit ou onéreux, *il peut la vendre et ne pas la vendre.* Son droit se définit comme négation et de l'obligation de vendre et de celle de ne pas vendre. Nous appelons la première possibilité normative « possibilité à sens unique » ou « unilatérale » et la seconde « possibilité à double sens » ou« bilatérale ».

« morale » une telle action, un impératif peut être dit aussi « moral » lorsque l'intimation qu'il contient concerne précisément une action morale en tant que telle. La définition de la proposition morale s'applique, *mutatis mutandis*, aux métapropositions ayant pour objet une estimation, une norme ou un impératif moraux et étant elles-mêmes des estimations, des normes ou des impératifs. Cependant, par souci de simplification, nous nous limiterons dorénavant aux seules propositions morales. En conséquence, est morale la connaissance prenant la forme des jugements signifiés par les propositions en question. Partant sont aussi moraux, d'une part, les concepts constitutifs des jugements moraux (estimations, normes, impératifs) et, de l'autre, les raisonnements, ayant de tels jugements pour prémisses et conclusions. Il est clair qu'il faut distinguer parmi ces raisonnements les syllogismes estimatifs, normatifs et impératifs. Il en sera question plus loin lorsqu'il faudra analyser la justification rationnelle des estimations, des normes et des impératifs non-évidents.

Après avoir examiné les arguments invoqués au cours de l'histoire de la philosophie pour et contre la vérité morale, nous sommes prêt à aborder la solution de notre problème, car nous sommes enfin à même de le poser avec précision. En effet, si nous laissons de côté la distinction entre propositions et métapropositions morales, distinction qui intéresse plutôt la sémiotique que la philosophie, nous pouvons donner à notre problème la forme des deux questions suivantes : « Les propositions estimatives, normatives et impératives morales (au sens indiqué plus haut) sont-elles ou non vraies ou fausses ? Dans l'affirmative, comment montrons-nous ou démontrons-nous, selon les cas, leur vérité ou leur fausseté ? ».

§ 4. Normes morales et leurs espèces : normes juridiques et règles de conscience

Complétons l'analyse précédente des propositions morales considérées globalement par quelques remarques relatives à l'un des trois groupes de propositions entre lesquels elles se répartissent, à savoir aux propositions morales normatives (ce terme est pris ici dans son sens large déjà esquissé et qui sera encore précisé par la suite). Pourquoi cette distinction ? Parce qu'en morale la position de la norme est centrale : en réalité la norme se fonde sur l'estimation et fonde à son tour l'impératif. De ce fait, elle mérite une attention particulière. En outre, il importe pour notre sujet d'en déterminer dès à présent les espèces que nous rencontrerons au cours de nos développements ultérieurs (surtout au ch. V).

C'est la structure des normes morales qui nous servira de point de départ pour leur division. Or, comme nous l'avons établi plus haut, toute norme morale est une relation pratique spécifique (que nous avons appelée précisément « normative ») entre un sujet (concret) d'action morale, une classe de sujets d'action morale ou une partie d'une classe de sujets d'action morale et une action morale concrète, une classe d'actions morales ou une partie d'une classe d'actions morales. (Est morale, rappelons-le, toute action consciente et libre, ne serait-ce que partiellement, puisqu'en tant que telle elle reste toujours dans un rapport déterminé, objectivement positif ou négatif, envers la fin ultime objective de l'homme, de l'homme en général et de l'homme concret donné. Autrement dit la moralité de l'action humaine se définit pour nous par la conscience, la liberté et la finalité objective de l'homme).

Selon que les termes de la proposition signifiant une norme morale sont des noms singuliers (individuels)

ou des noms généraux, et dans ce dernier cas des noms particuliers (précédés du quantificateur « quelque ») ou universels (affectés du quantificateur universel « tout(e) »), on peut distinguer neuf types de propositions normatives : singulier-singulier, singulier-particulier, particulier-singulier, etc.

Par ailleurs, les normes morales proviennent soit du sujet d'action morale dont elles réglent le comportement (nous les appelerons « normes internes » ou « autonomes »), soit d'un autre auteur nommé « législateur » (nous leur réservons le nom de « normes externes » ou « hétéronomes »). Seules les normes établies par un sujet d'action morale en tant que tel, dans son for intérieur et à son propre usage, sont tenues pour autonomes. Celles qu'il peut se donner à un autre titre (au titre d'appartenance à un collège, par exemple, votant une norme dont la force obligatoire s'étend à tous ses membres ou du moins à certains d'entre eux), rentrent déjà dans la deuxième catégorie des normes morales, notamment dans celle des normes hétéronomes. Il en résulte que les normes morales autonomes sont des « normes au singulier » (du côté du sujet d'action). En fait, si la fonction sémiotique « XRA » caractérise de manière la plus générale la structure syntaxique de toute proposition normative, est autonome la proposition normative morale : 1° ayant à la place de X un nom singulier (le nom d'un agent concret) — elle peut avoir, par contre, à la place de A aussi bien un nom général, particulier ou universel, qu'un nom singulier ; 2° émanant de cet agent. Il est évident que celui-ci n'en est pas pour autant la source unique. C'est bien lui qui la formule dans sa conscience, mais il la trouve au fond comme résultat d'un processus discursif accroché directement ou indirectement à quelque norme naturelle, donc divine et non positive humaine. La norme morale autonome est appelée, aussi, « règle de conscience ». Ce nom est tout aussi bien choisi. En fait, le terme de « conscience » pro-

vient de « *cum scire* ». Or l'inférence des normes autonomes — car c'est par inférence qu'on les obtient, comme on vient de le dire — exige précisément la « connaissance simultanée » d'une norme morale hétéronome et d'une estimation morale ou d'une proposition théorique, prémisses (celle-là majeure, celle-ci mineure) du syllogisme normatif correspondant, comme il en sera encore question plus loin (ch. V, § 3, a).

Les normes hétéronomes peuvent avoir tant à la place de « X » qu'à la place de « A » aussi bien des noms singuliers que des noms particuliers ou universels. Elles sont donc, quant à leurs sujets, soit singulières (individuelles), soit générales, alors que les normes autonomes, considérées sous le même angle, ne sont que singulières (individuelles). Ce sont les normes morales hétéronomes qui, en tant que normes extérieures, déterminent, en premier lieu, ce qui est juste (droit). C'est pourquoi elles méritent aussi le nom de « normes juridiques ». « De normes juridiques au sens large » précisons tout de suite, car le juste (droit) qu'elles déterminent est l'objet de la justice générale au sens artistotélicien du terme (1) et non seulement l'objet de la justice particulière au sens également aristotélicien (2).

L'ensemble des normes morales hétéronomes, autrement dit juridiques au sens large, est désigné fréquemment par le nom « loi », synonyme par métonymie du nom de « droit » (l'un et l'autre pris également au sens large) (3). Dans l'optique de la philosophie qui sous-tend la présente étude, la loi se divise en divine et humaine. La première, si on laisse de côté la loi révélée, laquelle ne regarde pas

---

(1) ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, l. V, c. 1. Sa notion se rattache, comme on le sait, à la justice platonicienne, discutée dans la dialogue *République*.

(2) ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, l. V. c. 2 ss.

(3) Au sujet des noms « loi » et « droit » ainsi qu'au sujet de leurs rapports réciproques voir notre article *Lex et ius*.

le philosophe mais le théologien, se réduit à la loi naturelle, appelée ainsi parce qu'elle est « inscrite », comme l'on dit par métaphore, dans la nature de l'homme où l'intellect humain la « lit » (nous reviendrons encore sur le sens précis de ces formules imagées).

La loi naturelle peut être traitée à l'instar de l'universel que Thomas d'Aquin, inspiré par Avicenne, considérait d'abord comme *universale ante rem*, c'est-à-dire comme idée créatrice définissant la nature universelle, spécifique au sens étymologique, de chaque créature, idée existant dans l'« esprit » de Dieu (si l'on peut employer cette formule quelque peu anthropomorphique), ensuite comme *universale in re*, c'est-à-dire comme essence universelle de tout être créé, et enfin comme *universale post rem*, c'est-à-dire comme concept de cet être, concept que l'homme en a abstrait et conserve dans son intellect. En effet, on peut dire la même chose de la loi naturelle, qu'elle existe d'abord *ante naturam hominis*, en Dieu (ou plus exactement qu'elle est Dieu considéré par nous comme norme suprême de nos actes), ensuite *in natura hominis* reflétant et signifiant la « pensée divine » qui la crée, et enfin *post naturam hominis*, dans l'esprit de l'homme, sous la forme des jugements normatifs induits de sa nature spécifique.

La loi naturelle « antérieure à la nature humaine » était appelée « loi éternelle » par s. Augustin et ses continuateurs médiévaux. Car elle est ce « plan divin du gouvernement du monde » dont parle s. Thomas d'Aquin et qui n'est autre chose que la pensée divine ou, plus exactement, Dieu lui-même en tant que norme de la conduite humaine. La dénomination de « loi naturelle dans la nature humaine » n'est qu'un autre nom donné à cette même nature en tant que manifestant et signifiant la loi éternelle. En fait, elle est le signe moyennant lequel le Créateur communique sa loi à l'homme ou, si l'on préfère une autre formule, se communique à lui en tant que sa loi. Et la loi

naturelle « postérieure à la nature humaine » est l'ensemble des normes « lues » par l'homme dans sa nature. Partant, c'est à ces normes que le nom de « loi naturelle » convient en premier lieu. Il en est le nom propre. La nature humaine n'est appelée « loi naturelle » *(in natura)* que par métonymie parce que, signe de la loi éternelle, elle est la cause instrumentale de la loi naturelle au sens propre *(post naturam)*. De même la loi éternelle n'est nommée « loi naturelle » *(ante naturam)* que par analogie d'attribution (1), la loi éternelle n'étant connue par l'homme qu'au moyen de sa nature dont elle est l'idée, le « plan », la *ratio ordinis* selon l'expression de s. Thomas. Bref, quant au contenu, il n'y a qu'une loi naturelle, mais elle existe de deux manières différentes : en Dieu (loi éternelle) et en nous où elle mène à son tour une double existence : implicite, celle du signe à lire (loi naturelle *in natura*) et explicite, celle de la lecture du signe (loi naturelle *post naturam*, l.n. au sens propre).

La loi humaine, loi positive, promulguée d'une manière ou d'une autre par l'homme, se divise de diverses manières : en loi écrite et coutumière, en loi profane et ecclésiastique, en loi étatique, interétatique, supraétatique, etc. Mais ses divisions et subdivisions importent peu pour notre sujet, sauf la distinction entre les normes positives humaines qui sont des conclusions de normes naturelles et celles qui sont édictées par l'homme dans les limites de la délégation du pouvoir législatif donnée par son Créateur dans la loi naturelle, comme nous en parlerons encore. Cette distinction a une réelle importance pour notre sujet. C'est pourquoi nous la retrouverons plus loin.

Ce qui importe aussi pour la suite, c'est le double sens, large et restreint, des termes « moral » et « juridique »

(1) Nom donné par les philosophes scolastiques à la métonymie.

ainsi que des noms « morale » et « droit », sens que nous sommes maintenant à même de préciser. Toutes les normes relatives à l'action morale, aussi bien les normes hétéronomes que les normes autonomes, sont des normes morales au sens large parce qu'elle déterminent l'action morale en tant que telle, la règlent, l'orientent vers sa fin ultime et lui indiquent les moyens propres à atteindre celle-ci. La morale (toujours au sens large) est constituée par la loi naturelle, la loi humaine et la conscience (les règles de conscience), auxquelles s'ajoutent, d'une part, les estimations morales qui les fondent et, de l'autre, les impératifs moraux qui en découlent. Et le nom de « loi morale », pris bien entendu au sens large également, sert à désigner conjointement la loi naturelle et la loi humaine. Déterminant le juste général, la loi morale (au sens qui vient d'être indiqué) peut recevoir aussi, quoique par métonymie, le nom de « droit » (au sens large). Pour la même raison toutes les normes hétéronomes sont des normes juridiques au sens large. Cette terminologie est peut-être plus ou moins inhabituelle. Elle découle cependant avec nécessité de nos constatations antérieures. En outre, — et c'est surtout cela qui la justifie — à l'époque où l'on sépare si souvent, et toujours à tort, le droit (la loi humaine) de la morale (la loi naturelle, si elle est admise, et la conscience), où l'on oppose même celle-ci à celui-là, elle rappelle très opportunément le caractère essentiellement moral *et* de la loi humaine *et* de la loi naturelle, formant, l'une et l'autre, avec les règles de conscience qui les prolongent et les complètent, l'ensemble de la morale au sens large (1).

(1) Non pour tous, convenons-en. Car nombreux sont ceux qui sont amenés par leurs principes philosophiques, à notre avis critiquables, à rejeter la loi naturelle pour lui substituer un autre fondement et de la loi humaine et des règles de conscience. Nous ne pouvons pas discuter leurs vues ici.

Mais les termes « droit », « juridique », « loi juridique », « norme juridique » possèdent aussi chacun leur sens restreint. « Droit », au sens restreint, est synonyme par métonymie de « loi juridique » (également au sens restreint), autre nom de la loi humaine composée de normes juridiques (au sens restreint). Je dis bien « composée de normes juridiques au sens restreint » parce que ne comportant que des normes relatives aux actes proprement sociaux, autrement dit exigés par la vie sociale, et déterminant de ce fait seulement le juste particulier, comme nous l'avons constaté plus haut.

Parallèlement, les noms « morale », « loi morale », « norme morale » ont, eux aussi, chacun leur sens restreint. La morale au sens restreint se réduit à la loi naturelle et à la conscience morale (règles de conscience), Par ailleurs, « loi morale » au sens restreint est synonyme de « loi naturelle » parce que la loi naturelle est composée exclusivement de normes morales au sens restreint, c'est-à-dire de normes ayant bien un auteur (législateur), mais n'étant pas promulguées par lui de manière explicite, n'étant pas « posées », comme le sont par exemple les normes humaines positives écrites, et relatives non seulement à des actes de justice particulière, mais encore à ceux de n'importe quelle autre vertu.

Bref, l'épithète « moral » signifie, lorsqu'elle est prise au sens restreint, « non positif et relevant de la justice générale », alors que « juridique » au sens restreint également signifie au contraire « positif et ressortissant seulement de la justice particulière ». Il est vrai que de nos jours comme par le passé les adjectifs « moral » et « juridique » sont employés le plus souvent dans leurs sens restreints. Mais ceux-ci ne sont pas les seuls qui leur sont donnés, avons-nous vu. Et nous avons déjà indiqué les raisons pour lesquelles il est nécessaire de ne pas leur enlever leurs sens larges définis plus haut.

Notons pour terminer que la structure de la norme juridique au sens restreint constitue l'objet de nombreuses études que nous ne saurions évoquer ici sans outre-passer les limites de notre sujet (1). Cependant, il n'est peut-être pas inutile de rappeler tout de même qu'on énumère habituellement deux parties constituantes de la norme juridique : l'hypothèse et la disposition. Quant à la sanc-

---

(1) Citons néanmoins l'analyse la plus récente de la norme-prescription (catégorie dans laquelle rentre la norme juridique au sens restreint) donnée par M. von WRIGHT dans son dernier ouvrage, *Norm and Action* (ch. V, surtout le point 1). L'auteur y distingue six composants de la prescription : le caractère (obligation, prohibition, permission), le contenu, la condition d'application, l'autorité, le sujet et l'occasion. Deux autres « choses » (*things*) appartiennent à chaque prescription sans en être des composants, à savoir la promulgation et la sanction. Seuls les trois premiers composants (le caractère, le contenu et la condition d'application) forment la partie essentielle de la prescription, son « noyau » (*norm-kernel*) et se retrouvent dans chaque norme (les autres varient d'un type de norme à l'autre). L'analyse wrightienne, parfaitement exacte, ne contredit en rien la nôtre qui se place sur un autre plan. Ainsi l'autorité est-elle pour nous un facteur extérieur par rapport à la norme et l'action est considérée de manière suffisamment générale pour que nous ne soyons pas obligé de tenir compte de la distinction faite par M. von WRIGHT entre le contenu, la condition d'application et l'occasion. Par ailleurs, lorsque nous prenons en considération les normes signifiées par des propositions normatives hypothétiques (au sens grammatical du terme), notre hypothèse (l'antécédent, en langage logique) correspond à la condition d'application et à l'occasion de M. von WRIGHT et notre disposition (le conséquent) à son contenu ayant nécessairement tel ou tel caractère et concernant un sujet déterminé. Il est aussi clair que rien ne s'oppose à ce que la norme envisagée de manière générale soit vue comme l'énoncé d'une relation normative entre un sujet ou une classe de sujets d'action et une action ou une classe d'actions. D'ailleurs, la nouvelle logique déontique de M. von WRIGHT est basée elle-aussi sur une vue générale des normes (l'auteur ne prend en considération que le « noyau » des normes). Ceci ne change cependant rien au fait que les deux manières de voir la structure des normes, celle de M. von WRIGHT et la nôtre, bien que toutes deux générales, restent fort diverses, sans pourtant s'opposer.

tion, tenue par d'aucuns pour son troisième élément, nous sommes de l'avis de Lande pour qui elle n'est que la disposition d'une norme spécifique ayant comme hypothèse la supposition d'une transgression de la norme sanctionnée (1).

(1) Lande, *Nauka o normie prawnej*, p. 8.

CHAPITRE IV

VÉRITÉ ET VÉRIFICATION DES ESTIMATIONS MORALES

Respectant la consigne cartésienne qui recommande de diviser chaque sujet en ses parties et de sérier l'étude de ses aspects, nous nous sommes bien gardé jusqu'ici, dans la mesure du possible, de mêler des réflexions philosophiques à des considérations sémiotiques. Nous avons, par conséquent, différé, en toute connaissance de cause, les définitions philosophiques de la valeur morale et partant celles des estimations, normes et impératifs moraux. Sans elles, les définitions antérieures sémiotiques des propositions morales resteraient, cependant, incomplètes et insuffisantes pour la solution de notre problème. Il faut donc apporter maintenant les compléments nécessaires et arrêter tout d'abord les notions de valeur et de valeur morale.

§ 1. Valeur et valeur morale

Les notions de valeur et de valeur morale ont commencé à se dessiner au cours de la critique des théories « négatives » et émotionalistes surtout de celles de Scheler et de Hartmann. Nous ne pensons pas, en effet, que les jugements de valeur s'identifient à des jugements psychologiques (« je considère telle et telle action comme

bonne ») ou sociologiques (« la majorité des membres de telle et telle société considèrent telle et telle action comme bonne »). Dans le dialogue Ayer-Moore, nous sommes de l'avis de ce dernier et pensons comme lui qu'on discute réellement des valeurs, car celles-ci sont objectives. Mais nous ne croyons pas non plus qu'Hartmann ait raison de les situer dans une espèce de monde des idées ni Scheler d'opposer la valeur à l'être.

Car qu'est-ce que la valeur ? Et qu'est-ce que la valeur morale ? Afin de répondre à ces questions, il faut rappeler cette vérité (qui, pour être un truisme, n'en est pas moins méconnue quelquefois), que l'être est l'être et que ce qui n'est pas être est néant, c'est-à-dire n'est pas. D'autre part, nous sommes incapables de penser le néant autrement que par opposition à l'être et comme s'il était encore de l'être, tellement notre pensée et notre parole sont, de par leur nature et la nature des choses, tournées vers l'être. Il importe de s'en rendre compte afin de ne pas être dupe des illusions provoquées par l'apparence du contraire.

La philosophie nous apprend l'existence et de l'être incréé et des êtres créés (1). Ainsi l'être n'est-il que ce qui

(1) Nous sommes bien obligé de pré-supposer résolu — et résolu dans un sens positif — le problème essentiellement philosophique de l'existence de Dieu. Sans muer cette étude aléthologique en un traité de théologie (au sens aristotélicien du terme), nous ne pouvons entrer ici en discussions avec l'athéisme philosophique. Esquissons néanmoins une petite réduction à l'absurde *ad usum jurisconsultorum*. Ne regardons pas ce qui se passe au dehors, à savoir si les normes défendant par exemple l'infidélité, le vol ou l'homicide ont été toujours et partout promulguées. Mais cherchons plutôt à voir en nous, si lorsque nous condamnons, dans notre for intérieur, les actes contraires aux normes en question, nous ne considérons pas celles-ci comme nécessaires et universelles ou du moins comme des normes que nous voudrions voir obliger toujours et partout. Si nous sommes sincères avec nous-mêmes, nous verrons vraisemblablement ce qui se cache derrière certaines règles inscrites dans nos codes et nos lois et leur découvrirons un caractère d'absolu. Car enfin au nom de quoi condamnons-nous par exemple les atrocités de la dernière

est ou *existe*. L'être est d'abord ce qui *est* au sens fort que ce verbe a dans le « Je suis qui *suis* » du *Livre de l'Exode*. Car l'être premier, incréé, cause des êtres créés, est *ipsum esse subsistens* selon la formule lapidaire de s. Thomas. Il est. L'être est ensuite — il est question à présent de l'être créé — ce qui *existe* au sens étymologique de ce verbe qui provient du latin « *ex-sistere* ». En effet, tout être créé commence à être, est posé dans le réel par l'incréé hors de lui. Mais dans l'un, comme dans l'autre cas, c'est l'*esse* — terme latin que nous traduisons aujourd'hui par « existence » en rejoignant par ce mot l'Aquinate et non les existentialistes — qui « actualise » l'être. Sans *esse* il n'y a rien. Sans existence l'être est néant, voudrait-on dire, ne pouvant exprimer autrement cette pensée trop simple et trop évidente pour être énoncée dans une formule adéquate. C'est pourquoi l'existence est l'acte premier de l'être, s'il est permis de recourir derechef à la terminologie de Thomas d'Aquin, sa première perfection, sa *valeur* première, la valeur ontique fondamentale (1).

Identique à l'essence de l'être incréé, l'existence de tout être créé, partant contingent, non-nécessaire, diffère réellement de *ce qu'*il est. Un tel être n'*est* plus, comme Dieu, l'existence, mais y participe, autrement dit possède l'existence qui lui est donnée et qu'il reçoit. Or il ne peut recevoir plus d'existence qu'il n'est capable d'en contenir, s'il est permis d'employer à ce propos un langage quantitatif, inadéquat mais expressif. Car c'est précisément

---

guerre, les camps de la mort avec leurs chambres à gaz et leurs fours crématoires, les « expériences » faites sur les prisonniers, le génocide, etc. ? Or s'il est exact que certaines normes juridiques faisant manifestement partie de la loi positive humaine ont cependant à nos yeux une valeur absolue, la question se pose alors de savoir d'où elle leur vient. Car l'homme, qui n'est que relation et contingence, peut-il être une *raison suffisante* de l'universel et du nécessaire, bref de l'absolu ?...

(1) Nous nous inspirons de GILSON, *L'être et l'essence*, surtout l'introduction, les chapitres IX et X et les appendices.

l'essence de chaque être contingent, *ce qu'il est*, qui détermine la « mesure » de sa réalité existentielle. Plus l'essence d'un étant (adoptons ce terme, traduction littérale de l'ὄν grec et de l'*ens* latin, pour éviter toute équivoque possible en raison des sens divers donnés par les philosophes au nom « être ») est riche en possiblité ontique, en *puissance* au sens aristotélicien du mot, et plus l'étant donné est parfait ou du moins peut l'être. Car l'essence, qui peut être considérée comme l'acte second de l'être, sa deuxième perfection, sa valeur seconde, en tant que « mesure » de l'existence qui peut lui incomber et qui le rend réel, n'étant en elle-même que puissance, demande à être actualisée. Elle l'est premièrement par l'existence et secondairement par l'*action*. En fait, c'est cette dernière, rendue possible grâce à l'existence, qui réalise les virtualités qu'un étant doit à son essence, à ce qu'il est. Voilà pourquoi l'action est, chez l'être qui en est capable, son troisième « acte », sa troisième perfection, sa troisième valeur. Il en est ainsi chez l'homme parce qu'il est une *personne*, donc un être substantiel (1), doté des facultés spirituelles : raison et volonté. Son action, consciente et libre, peut actualiser les possibilités ontiques représentées par l'essence, les épanouir ou y mettre obstacle, voire les réduire, diminuant ainsi l'humanité de l'agent. Or le nom d'action morale désigne l'action humaine envisagée précisément sous cet aspect. Voilà pourquoi l'action humaine en tant qu'action morale n'est *in concreto* que bonne ou mauvaise, jamais moralement neutre, et pourquoi les valeurs morales fondamentales sont seulement au nombre de deux : la bonté morale et sa privation. Mais pour la même raison les valeurs morales

(1) Est substantiel un être qui, en raison de ce qu'il est, a une existence propre quoique reçue ; l'être accidentel n'a qu'une existence d'emprunt ; en vertu de ce qu'il est, il se « greffe » sur un être substantiel.

sont des propriétés réelles, objectives de l'action humaine.

On voit en même temps à la lumière de ce qui précède que si l'essence et l'action sont des actes, des perfections, des valeurs de l'étant, elles ne le sont qu'en deuxième et troisième positions et ne le doivent qu'à l'existence qui les supporte et leur confère toute leur réalité. Ceci vaut *mutatis mutandis* pour les valeurs morales.

Il faut cependant concéder à Scheler la part de vérité que contient cette phrase, déjà citée, des *Beiträge* : « Le fait que quelque chose *est*, même s'il est fréquent ou s'il dure longtemps, ne lui confère encore aucune valeur » (1). En vérité, tout ce qui est, n'a pas, loin de là, une valeur morale positive par le fait même de son existence, fût-elle fréquente ou durable. Certes *ens et bonum convertuntur*. Mais il faut aussi distinguer entre la valeur ontologique et la valeur morale. Car, bien que l'existence fonde la valeur morale, celle-ci ne se réduit pas purement et simplement à celle-là.

Néanmoins, il est impossible d'admettre la séparation schélérienne de la valeur d'avec l'existence. L'essence diffère réellement de l'existence dans l'être contingent, mais séparée de l'existence elle s'évanouit dans le néant. Si elle n'est pas actualisée par l'existence de l'étant dont elle détermine la nature, il lui faut du moins être pensée par un autre étant comme idée-modèle ou comme concept abstrait ou construit afin d'avoir au moins la réalité d'un être de raison. En outre Scheler distingue entre l'essence « chosale » et l'essence axiologique. C'est en cela qu'il voit la justification de la dualité de la connaissance se dédoublant en connaissance rationnelle des êtres et en connaissance émotionnelle des valeurs. Pour la philosophie réaliste existentielle qui sert de fil conducteur

(1) Voir supra, p. 88.

à ces réflexions impossible d'imaginer une essence neutre qui soit une réalité ontique et de trouver la raison de la distinction des deux essences : chosale et axiologique. Bref, non seulement la valeur n'est pas dans notre optique séparée de l'existence, partant de l'être, mais au contraire ne se conçoit que comme l'être considéré sous un certain aspect, qui reste d'ailleurs à déterminer.

Une conséquence importante en découle. En raison du lien étroit qui existe entre la valeur et l'être, le terme de valeur est un terme analogique, comme le terme d'être. En ce qui concerne ce dernier, il revêt plusieurs acceptions, selon le mot célèbre d'Aristote. Nous avons notamment des êtres créés à côté de l'être incréé, des êtres contingents à côté de l'être nécessaire, des êtres « en acte » à côté des êtres « en puissance », des êtres substantiels, subsistant en raison de l'existence donnée « en propre » à leur essence, et des êtres accidentels, empruntant leur existence à la « substance » qui les supporte. Dans tout être nous avons affaire à une relation entre l'essence et l'existence, relation qui reste toujours identique en tant précisément que relation de l'essence à l'existence (ne serait-ce que la relation d'identité, dans le cas de l'être parfait, ou, dans le cas de l'être intentionnel, celle d'une essence simplement pensée à l'existence que lui confère celui qui la pense), bien qu'elle soit diverse dans chaque cas en raison de la diversité de ses termes. Chaque être est une essence qui existe d'une manière ou d'une autre. En cela tous les êtres sont identiques. Ils diffèrent seulement par leurs essences et par la « quantité » d'existence qui échoit à chacun « en proportion » de ce qu'il est. Voilà ce qui peut être appelé « analogie transcendantale de l'être » — le terme ne vient-il pas du grec « ἀναλογία » — « proportion » ? — l'*æqua ratio* entre l'essence et l'existence transcendant ici toutes les catégories, étant vraiment universelle.

Elle peut être appelée aussi « métaphysique », car c'est la réflexion métaphysique sur l'être qui la découvre.

Mais avec elle nous n'avons pas encore épuisé toutes les acceptions du terme « être », parce qu'en vertu de ce que la rhétorique appelle « métonymie » et « synecdoche » *(totum pro parte)*, le nom d'être peut être donné à un élément ou à une partie d'un être. Or les multiples acceptions du terme « valeur » ne sont que des reflets de celles du terme « être ». De même que Dieu est l'être par excellence et tout autre être n'est être que par participation, de même Dieu est la valeur par excellence et toute autre valeur n'est que valeur anticipée. Dans une autre perspective, si l'existence est la valeur fondamentale par rapport à l'essence et à l'action parce qu'elle actualise la première et permet la seconde, l'une et l'autre sont des valeurs par métonymie. Ainsi la notion de valeur morale de l'action humaine ne se comprend qu'à la lumière de la notion de valeur, solidaire de celle d'être. Nous nous plaçons aux antipodes de Scheler : si l'on peut diviser la philosophie en ontologie et axiologie, ce n'est pas celle-ci qui précède celle-là, mais c'est précisément l'inverse qui est vrai.

Tout être créé, qu'il ait pour créateur Dieu ou l'homme, l'artiste ou l'artisan (ce dernier terme est pris, bien entendu, dans son acception la plus large qui l'étend aux auteurs de toutes les œuvres techniques des plus infimes aux plus grandioses) est la réalisation plus ou moins parfaite d'une pensée, de la pensée par laquelle notamment le créateur détermine l'essence de son œuvre. Lorsqu'il s'agit des œuvres humaines, la perfection ou l'imperfection de leur réalisation dépend du génie et de l'adresse de l'artiste ou de l'artisan. Quant aux œuvres de la nature, leur développement est fonction du jeu des lois auxquelles elles sont soumises, jeu qui peut d'ailleurs être plus ou moins influencé par l'homme. Elles sont intrinséquement bonnes ou mauvaises selon qu'elles réalisent pleinement ou non leur idée, dans ce dernier cas tel le figuier de l'*Evangile*, « maudit » parce qu'il ne portait pas de fruits. Quant

à cette œuvre particulière qu'est l'homme, ébauché par Dieu et se parachevant lui-même, sa progression ou sa régression en humanité est tributaire de ses actes sciemment et librement accomplis.

Notons en marge qu'un être peut avoir en outre une perfection extrinsèque (utilité) lui venant d'une finalité externe. Ainsi le figuier est bon *quoad nos* parce que ses fruits *nous* sont agréables à manger, le granit parce que *nous* l'utilisons à diverses constructions, etc. Il faut donc distinguer entre la perfection intrinsèque et extrinsèque, celle-ci d'ailleurs pouvant être conditionnée par celle-là. Un figuier — pour en rester à notre exemple — est en effet extrinséquement bon, ses fruits étant savoureux, dans la mesure où il est intrinséquement bon en tant que figuier. Mais un figuier intrinséquement mauvais peut encore être extrinséquement bon en tant que source de bois d'allumage par exemple. Une remarque analogue vaut pour les œuvres humaines. Un portrait, mauvais en tant qu'œuvre d'art, peut encore être bon à titre de document historique ou de souvenir de l'artiste qui l'a peint. Mais c'est uniquement la perfection intrinsèque des êtres qui nous intéresse ici.

La plénitude ontique d'un être que détermine l'idée par laquelle son créateur le conçoit est le bien de cet être. Car le bien est l'être considéré comme objet d'une tendance sensible ou spirituelle (volonté). Or la plénitude ontique qui est être (si elle ne l'était pas, elle ne serait rien) est justement l'objet de la volonté du créateur qui la veut pour son œuvre. Dans ce sens tout être est l'œuvre d'un amour qui n'est pas émotion, mais acte d'une tendance. Tout être est autrement dit un bien. L'être incréé, qui est l'existence, la connaissance et l'amour, est aussi le bien, car son être par excellence est l'objet de son amour infini. Mais tout être créé est aussi un bien parce qu'il n'est posé et maintenu dans l'être que par un acte de connaissance et d'amour de son Créateur. Cet amour détermine le bien

objectif de l'étant qu'il crée. Et lorsque celui-ci est doté à son tour, comme c'est le cas de l'homme, d'une raison et d'une volonté, la plénitude ontique objective peut — et même doit — être voulue par la créature pour elle-même. Mais l'homme (pour ne parler que de lui) peut aussi placer ailleurs son amour et vouloir pour lui-même un autre être qui sera encore un bien, mais un bien purement subjectif, objectivement pris un faux bien, un bien apparent. C'est cette plénitude ontique de l'homme, objective ou uniquement subjective, que nous appelons « fin morale ». Elle est ontologiquement vraie ou fausse selon les cas. Nous lui donnons aussi le nom de valeur morale, authentique ou apparente, car elle *vaut*, subjectivement sinon objectivement, d'être recherchée. Elle est la valeur morale fondamentale.

Il est clair que toute action consciente et libre, ne serait-ce que partiellement, soit contribue au développement de notre humanité soit contrarie l'épanouissement de l'homme en nous. Ainsi à côté de la valeur morale fondamentale apparaissent des valeurs également morales, mais dérivées. Les actions correspondant à nos inclinations naturelles, celles par lesquelles se manifeste notre essence d'homme, fondement de nos actions proprement humaines, et qui réalisent les virtualités positives de notre essence, qui nous grandissent en tant qu'hommes, qui transforment progressivement cette ébauche d'homme qu'est chacun de nous en homme parfait, sont moralement bonnes. Leur valeur morale est à la fois positive et objective. Leurs contraires sont moralement mauvaises ; leur valeur morale est peut-être subjectivement positive, mais objectivement elle est, sans aucun doute, négative.

Ainsi au terme de ses réflexions, la valeur morale, objective et positive, qu'il s'agisse de celle de la fin de l'homme ou de celles de ses actions-moyens, apparaît-elle basée sur la valeur ontique de l'existence. Appelé à l'être par l'existence même, l'homme est fait pour exister. La pléni-

tude de l'existence à la mesure de ce qu'il est et peut être selon l'idée qui l'a conçu est son bien et sa fin. Elle constitue la valeur morale fondamentale qui rend bons l'homme et ses actions. Pour ne parler toujours que de la valeur morale positive, ce terme désigne, comme on voit, en premier lieu la plénitude ontique proposée à l'homme, ensuite la propriété de bonté morale inhérente à tout homme dans la mesure où il jouit de la plénitude de l'humanité et en troisième lieu la qualité de bonté propre à l'action morale épanouissant l'être de l'homme selon les possibilités et les exigences de sa nature.

§ 2. Connaissance des valeurs morales

Estimations morales, leur vérité et leurs espèces

Les valeurs morales positives (valeurs de bien) sont donc des êtres accidentels selon la terminologie d'Aristote, des συμβεβηκότα, en ce sens qu'elles sont des propriétés d'un être, notamment la propriété d'être la fin ultime de l'homme ou la propriété d'être en relation de moyen à fin envers celle-ci. Rien ne s'oppose par conséquent *a priori* à ce qu'elles soient connues à l'aide des mêmes facultés qui permettent à l'homme de connaître les êtres et leurs propriétés. Elles sont donc objets de la raison et non de l'émotion qu'on entende par celle-ci — avec Hume et autres partisans de la « thèse négative » — un sentiment moral ou — avec Brentano, Husserl, Scheler, etc. — un « organe » de la connaissance axiologique différent aussi bien de la sensibilité que de la raison. Celle-ci connaît pour connaître, pour satisfaire le besoin essentiellement humain de savoir, mais elle connaît aussi pour diriger notre action. Là encore Aristote a vu juste, en distinguant entre

la raison (intellect) théorique et la raison (intellect) pratique, qui ne sont pas deux *facultés*, mais deux *fonctions* d'une même faculté. Pour être satisfaisant, leur accomplissement exige des dispositions qui se développent, plus ou moins, bien entendu, chez tout homme au fur et à mesure qu'il fait un usage approprié de sa raison. Ce sont nos dispositions intellectuelles que le Stagirite opposait aux dispositions morales (dispositions de la volonté) et dont il a laissé une théorie intéressante quoique appelant précisions et développements. Il est clair que les fonctions de la connaissance pratique sont conditionnées par des dispositions intellectuelles différentes de celles qui nous habilitent à la connaissance théorique. La connaissance pratique étant double, il est aussi évident que les dispositions de l'intellect, voire de la raison pratique, sont de deux catégories, les unes disposant à la connaissance créatrice (« poïétique » en termes d'Aristote), les autres habilitant à la connaissance morale. Celle-ci comporte, comme toute connaissance d'ailleurs, ses jugements premiers (évidents) et ses jugements seconds, inférés à partir des précédents. Parmi ces derniers il y en a qui sont généraux et dans ce sens abstraits ; ils sont l'œuvre de la raison seule. D'autres au contraire sont concrets, singuliers (jugements de conscience) ; la raison les énonce sous l'influence — faste ou néfaste — des tendances sensibles et de la volonté. Voilà pourquoi trois dispositions se forment dans l'intellect (raison) pratique acquérant la connaissance morale : la disposition à la connaissance morale empiriquement évidente (jugements moraux premiers et singuliers, premier groupe de jugements de conscience), la disposition à la connaissance morale analytiquement évidente (jugements moraux premiers mais généraux) et la disposition à la connaissance morale discursive (jugements moraux seconds, généraux ou singuliers, y compris les jugements de conscience inférés, deuxième groupe de jugements de conscience). La première disposition est la φρόνησις d'Aris-

tote (1), la troisième sa πρακτικὴ ἐπιστήμη et la deuxième la συντήρησις de ses continuateurs. (Pour être tout à fait exact, il faut ajouter que le terme φρόνησις est employé par Aristote — de même que le terme *prudentia*, son correspondant dans la terminologie latine de saint Thomas — pour désigner non seulement la disposition à la connaissance morale empiriquement évidente, mais aussi la disposition à l'énonciation des jugements de conscience inférés, y compris des impératifs moraux proprement dits).

Les valeurs morales étant objectives et leur connaissance l'œuvre de l'intellect (raison), les jugements moraux de valeur, partant les propositions estimatives « sont vraies et peuvent être fausses » selon l'expression de Scheler. Les conditions de leur vérité sont celles qu'indique la définition classique de la vérité. Autrement dit la proposition « x est bon » est vraie si et seulement si x est bon, et la proposition « x est mauvais » si et seulement si x est mauvais.

Le problème de la vérité des estimations morales étant ainsi résolu dans un sens positif, reste à voir si l'on peut montrer ou démontrer leur vérité ou fausseté. En cherchant une réponse à cette dernière question, il faut tenir compte de la distinction antérieurement établie entre les estimations premières et les estimations secondes, d'une part, et, d'autre part, entre les estimations générales, abstraites et les estimations singulières, concrètes. Les estimations générales sont universelles (« tout homicide est mauvais ») ou particulières (« quelque amitié est bonne »). Nous entendons par singulières les estimations dans le genre de celle-ci : « Cette action est bonne ».

---

(1) Au sujet de la notion aristotélicienne de prudence, voir la très intéressante thèse d'AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote.*

§ 3. Vérification des estimations morales premières (1)

Quelque savoir qu'on analyse, les propositions qui le composent se divisent en deux groupes : propositions premières et propositions secondes. D'autre part, il existe toujours un motif pour lequel telle et telle proposition est considérée comme partie intégrante du savoir donné. Si c'est la raison qui fournit ce motif, l'indiquer c'est justifier rationnellement la proposition en question. Notre savoir (au sens large du mot) présente soit un caractère formel comme les mathématiques, soit un caractère réel, telles les sciences réelles, la philosophie, la morale. Pour qu'une proposition soit admise à un système de savoir réel, il faut, entre autres, qu'elle soit vraie ou, du moins, vraisemblable (à un degré suffisamment élevé de probabilité) à moins qu'elle n'appartienne à ce groupe particulier de propositions scientifiques, appelées hypothèses ou théories et dont la valeur consiste non pas à être vraie ou probable, au sens strict des termes, mais

(1) La présente étude parle tantôt de *vérification* tantôt de *justification rationnelle*, comme si les deux termes en question étaient synonymes. En réalité, il n'en est rien. Cependant ils désignent deux opérations méthodologiques dont la première aboutit le plus souvent à la seconde, ce qui légitime en l'occurrence notre manière de s'exprimer. En fait, la vérification est une constatation et une mise en évidence de la vérité d'une proposition, alors que la justification rationnelle est l'indication d'un motif rationnel pour lequel une expression est admise au sein d'un ensemble donné d'expressions. Mais il est clair que lorsqu'il s'agit d'un système de propositions vraies (de type déterminé), la constatation de la vérité d'une proposition du type en question est précisément l'indication du motif rationnel de son admission au système correspondant. La vérification se transforme ici en justification rationnelle. Pourtant toute justification rationnelle n'implique pas une vérification, comme on le verra plus loin à l'exemple des impératifs moraux (voir ch. VI, § 3, p. 262 ss.)

à expliquer en permettant la prévision juste et partant l'action efficace. La justification rationnelle d'une telle proposition comporte évidemment sa vérification. Il n'en est pas ainsi dans les « savoirs » formels. Les axiomes des systèmes formalisés, en particulier, ni vrais, ni faux, au sens propre, sont en réalité construits de manière à remplir les conditions que l'auteur du système donné leur pose en vertu de ses intentions (situées au-delà du système). C'est pourquoi la justification des propositions premières d'un tel savoir prend la forme d'une convention qu'on propose à tous ceux qui veulent utiliser ou étudier le système en question.

Par contre, la vérification des propositions premières revient dans un savoir réel à la constatation de leur évidence. Mais une proposition peut être évidente de deux manières : empiriquement ou analytiquement. Elle l'est empiriquement lorsque sa conformité à la réalité est saisie dans un contact de l'intellect avec le réel médiatisé par les sens externes ou internes. Une proposition est analytiquement évidente, si sa conformité à la réalité peut être contrôlée par une analyse des réalités désignées par ses termes. Il faut insister sur la nécessité d'une analyse des êtres réels sans laquelle il n'y a pas d'évidence analytique sur le terrain d'un savoir réel. L'analyse des termes, qu'il s'agisse des concepts ou de leurs noms, ne suffit pas. Il y a une différence essentielle entre une tautologie géométrique, donc formelle, comme « le point est indivisible » et une « proposition de réalité » (au sens fort du terme) évidente telle que « tout être est ce qu'il est » ou « tout homme est capable de langage articulé ». Car ce n'est pas, comme dans le premier cas, le lien existant entre les concepts composant les jugements en question qui fonde à lui seul leur évidence, mais un rapport entre les concepts qui reflète lui-même un rapport entre les choses. L'analyse des concepts qui permet de vérifier l'évidence des « jugements de réalité » n'est plus ici une

analyse des concepts construits par l'esprit, mais des concepts abstraits (au sens étymologique) du réel. Il est vrai que l'homme n'est pas un créateur capable de construire des concepts « de toutes pièces ». Une connaissance du réel est toujours indispensable pour lui permettre de les « créer ». Mais les concepts construits restent néanmoins des concepts « vides ». Aucune réalité ne leur correspond bien qu'ils puissent, comme les concepts mathématiques, servir à décrire et à expliquer le réel. L'abstraction est par contre, une partie intégrante de la connaissance au sens strict. Les concepts abstraits parce qu'abstraits, c'est-à-dire tirés du réel, ne sont pas composés d'éléments suggérés par ce qui existe et arrangés de manière à ne plus correspondre à rien dans le réel, mais ils saisissent, au contraire, ce dernier et le représentent. Lorsqu'ils sont formés, peut être très laborieusement et à la suite d'un long processus d'abstraction, l'intellect est en mesure d'énoncer des jugements, universels ou particuliers selon les cas, dont l'accord avec la réalité est manifeste. Et ceci est possible parce que dans certains cas le rapport existant entre les êtres ou leurs éléments apparaît si clairement et si distinctement, pour emprunter les termes de Descartes, qu'il est immédiatement intelligible à travers leurs concepts (1). Ainsi s'élève-t-on d'emblée à des jugements généraux sans les induire des prémisses singulières, sans aucun processus discursif.

Les jugements empiriquement évidents sont nécessairement singuliers, car ils se fondent directement sur une perception qui est par définition la connaissance sensible immédiate d'un être matériel concret. Les jugements analytiquement évidents sont forcément généraux. Ils

(1) Soulignons en marge, pour prévenir quelque malentendu, que DESCARTES parle des *idées* claires et distinctes, alors qu'il s'agit pour nous des rapports entre les *êtres* (ou entre leurs éléments) apparaissant manifestement à travers leurs concepts.

sont universels, lorsque leur prédicat contient toutes les notes définissant le sujet ou quelques unes d'entre elles (à la limite une seule) ou encore telles ou telles de ses notes essentielles découlant des notes définissantes. Ils ne sont que particuliers lorsque le sujet fait partie de la définition du prédicat, comme cela a lieu dans le célèbre exemple scolaire de Thomas d'Aquin (1) : « Quelque nez est camus », « camus » se définissant « *nez* concave ». Les jugements empiriquement évidents peuvent être, par ailleurs, existentiels (constatant ou niant l'existence d'un être) ou prédicatifs (affirmant ou niant le prédicat d'un sujet), tandis que les jugements analytiquement évidents ne peuvent être autres que prédicatifs.

Les jugements évidents sont appelés aussi « premiers » parce qu'ils ne sont jamais des conclusions, autrement dit des propositions inférées à partir d'autres propositions (antérieurement reconnues pour vraies) par voie de raisonnement. Mais ils ne sont pas tous des jugements absolument premiers. Les jugements analytiquement évidents exigent notamment des connaissances préalables portant sur les êtres dont ils traitent. Ces connaissances nous rendent évidents les jugements en question sans en être des prémisses. Un tel jugement évident en soi ne le sera effectivement qu'à celui qui possède les connaissances indispensables pour saisir la conformité du jugement en question.

Certaines estimations morales premières sont des jugements analytiquement évidents. Prenons à titre d'exemple l'estimation morale la plus fondamentale : « Tout homme est moralement bon dans la mesure où l'humanité est

---

(1) Thomas d'Aquin, *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum expositio*, lectio X, 85, 4. Pour l'ensemble de la théorie de l'évidence analytique exposée dans le texte, voir Aristote, *Les Seconds Analytiques*, 73 a 33 - 73 b 25 et le commentaire de l'Aquinate (Thomas d'Aquin, o. c., lectio X).

épanouie en lui ». L'accord de ce jugement avec la réalité est manifeste et saute immédiatement aux yeux en forçant l'assentiment de l'intellect lorsqu'on sait que la bonté morale se définit précisément comme la plénitude de l'être humain. On voit en même temps tout ce que la reconnaissance de ce jugement pour évident exige comme connaissance préalable et l'on comprend à son exemple dans quel sens la philosophie (métaphysique) fonde la morale. Il n'y a pas à s'étonner du passage de la constatation théorique philosophique à l'estimation morale, pratique (comme Hume s'étonnait de l'abandon de l'« est » au profit du « doit »), car les estimations morales premières ne sont pas des conclusions de thèses métaphysiques bien que la connaissance de celles-ci soit indispensable pour que l'évidence de celles-là soit effective.

Mais qu'est-ce que la plénitude de l'être humain ? Qu'est-ce qui la constitue ? Pouvons-nous déterminer ce qui y concourt et ce qui l'entrave ? Afin de répondre à ces questions, on peut recourir à l'analogie entre le créateur créé et le Créateur incréé. Cette analogie est réelle et révélatrice non parce que nous avons « créé » Dieu à notre image ou l'imaginons à notre ressemblance ce qui serait précisément un anthropomorphisme, mais parce que nous sommes créés à l'image de Dieu. Or comment reconnaissons-nous la plénitude ontique d'un être matériel créé par l'homme, d'une table par exemple ? Nous saisissons l'idée conçue par l'auteur de l'œuvre en question, l'idée qui a présidé à sa réalisation et qui sert ensuite de critère d'estimation de la bonté de telle et telle table. Une table bancale, une table trop basse, une table trop haute, etc... n'est manifestement pas une bonne table. Elle ne réalise pas l'idée de table de manière parfaite, elle n'a pas la plénitude de l'être déterminée par cette idée, plus exactement par l'homme qui l'a conçue. Certes, il est bien plus difficile de savoir en quoi consiste la plénitude de l'être humain, car pour cela il faut connaître

l'idée de l'homme conçue par Dieu, s'il est permis de parler en langage humain des choses divines. Cette idée se reflète dans notre essence que nous appelons aussi « nature », lorsque nous voulons souligner qu'elle sert de base aux actions qui nous sont propres. C'est donc à partir de nos actions que nous pouvons reconnaître nos inclinations naturelles, nos dispositions essentielles que nous pouvons définir notre nature, notre essence. En méditant sur les actions de l'homme et leurs conséquences longuement observées à la lumière des thèses philosophiques concernant le monde, l'homme et Dieu, l'homme arrive à se faire une idée de l'idée que Dieu se fait de lui. Voyant qu'il est un être, un animal, une personne, l'homme peut déterminer les inclinations naturelles révélatrices de son essence. Ainsi découvre-t-il en lui les tendances essentielles qu'il partage avec tous les autres êtres, notamment la tendance à la conservation de son être, tendance dont l'« instinct de conservation » est la manifestation la plus apparente. Il en constate d'autres qui lui sont communes avec tous les vivants inférieurs à lui, végétaux et animaux, en particulier l'inclination naturelle à la conservation de l'être de son espèce par une vie sexuelle conforme à sa fin propre. Il prend enfin conscience des tendances proprement humaines, comme la tendance à la connaissance (« tendance à la vérité »), tendance à l'usage de la volonté conforme à la raison, tendance à la vie sociale et tendance à la vie religieuse. Les deux dernières sont d'ailleurs consécutives aux précédentes. C'est, en effet, parce que l'homme ne peut seul assurer ni son existence, ni celle de son espèce, c'est parce qu'il ne peut pas non plus développer pleinement sa vie intellectuelle et morale qu'il éprouve le besoin naturel de vivre en société. D'autre part, grâce à une vie intellectuelle suffisamment développée l'homme parvient à une certaine connaissance naturelle de Dieu et arrive à comprendre l'attitude qu'il doit prendre envers son Créateur ; cette attitude forme pré-

cisément la religion naturelle. A la lumière de ce qui précède, la proposition « toute action conforme à une inclination naturelle de l'homme est moralement bonne » est analytiquement évidente. Il est clair qu'il s'agit des inclinations naturelles parce que révélatrices de la nature, autrement dit de l'essence de l'homme, et qu'il ne faut pas confondre avec d'autres inclinations qui peuvent être appelées également « naturelles » parce qu'elles se forment en nous spontanément dès le plus jeune âge, si nos éducateurs et nous-mêmes ne veillons pas à les faire disparaître mais qui ne sont que des excroissances de nos tendances sensibles que la raison et la volonté n'ont pas orientées vers l'authentique épanouissement de l'homme.

Les estimations morales évidentes ne sont point des connaissances absolument premières. Elles présupposent, au contraire, toute une philosophie. Pas nécessairement une « philosophie des philosophes ». Celle de l'homme de la rue peut suffire. Car lorsque l'une et l'autre atteignent — comme cela arrive par bonheur — le vrai, elles ne diffèrent que par le caractère méthodique et critique essentiel à la première et absent de la seconde. Il va de soi que l'homme moyen, dont la philosophie « vulgaire » est exposée aux erreurs plus que la philosophie « scientifique » du sage, doit confronter ses estimations morales, dans la mesure où il peut le faire, avec la morale philosophique (sinon avec la morale révélée laquelle n'est pas admise par tous).

Mais il existe aussi des estimations morales empiriquement évidentes. Ce sont les estimations singulières énoncées par notre intellect grâce à cette disposition spécifique qu'est la prudence et apparaissant comme conclusion dans certains syllogismes estimatifs, voire aussi comme prémisse mineure de certains syllogismes tant normatifs qu'estimatifs dont il sera encore question. Car la prudence nous habilite à juger de ce qui est bon

ou mauvais *hic et nunc* en tant que moyen propre à atteindre la fin qu'est la « juste mesure » — pour employer en l'occurrence le terme aristotélicien — d'être homme, d'être pleinement homme (ne pas l'être assez — « faire la bête », comme l'on dit — ou vouloir l'être trop — « faire l'ange » — c'est justement ne pas être homme parfait). Or la prudence est une disposition — ce qu'Aristote nommait ἕξις — *intellectuelle* parce qu'elle nous habilite à *connaître* le bien et le mal concrets. Mais elle peut être appelée « vertu morale » à un double titre, toujours par métonymie, jamais au sens propre. En fait, la prudence mérite d'abord le nom de vertu morale parce que, tout en étant une disposition de l'intellect, de l'intellect pratique bien entendu, elle l'habilite à connaître ce qui *moralement* est *hic et nunc* bon ou mauvais. Mais son caractère extrinsèquement moral lui vient aussi de sa dépendance vis-à-vis des vertus morales proprement dites. N'avons-nous pas constaté, plus haut, que l'activité cognitive de l'intellect (de la raison) pratique en matière d'estimation morale singulière dépendait d'une influence indirecte mais décisive des tendances ? Ainsi la prudence dépend-elle, dans son existence même, de la présence chez le sujet d'action des vertus proprement morales.

Cette double constatation nous révèle la relation d'une dépendance réciproque existant entre la prudence et les vertus morales au sens propre et qui ne va pas sans poser un grave problème. En réalité, la prudence conditionne les vertus morales proprement dites parce qu'elle permet à l'intellect (la raison) pratique de déterminer ce « juste milieu » que la vertu morale a pour tâche de réaliser (le propre de la vertu morale est précisément d'habiliter les tendances à observer la juste mesure dans les actes constituant le domaine propre de la vertu donnée). Le fait de jouer ce rôle lui a même valu le beau nom d'*auriga virtutum*. Mais, en même temps, les vertus morales conditionnent la formation même de la prudence. Car la pru-

dence est une disposition acquise. On l'acquiert, comme les autres dispositions analogues, par la répétition des actes correspondants, en l'occurrence par l'énonciation des jugements de conscience vrais. Pour que l'intellect (la raison) pratique puisse atteindre ici le vrai, il ne faut pas qu'il soit gêné par les tendances mal orientées. Et ceci a lieu justement lorsque les tendances sont moralement bien disposées par les vertus morales au sens propre du terme. Mais si la prudence conditionne la vertu morale et la vertu morale la prudence, ne tournons-nous pas en rond ?

Cette aporie trouve sa solution dans le fait mis pertinemment en évidence par Trendelenburg, évoqué à ce propos par Scheler (1) : la prudence des parents et des éducateurs se substitue, jusqu'à un certain âge, à celle des enfants qui ne l'ont pas encore acquise (plus tard, ajoutons, la prudence du législateur remplacera, dans une certaine mesure, la prudence faisant défaut à tant d'adultes). Cependant Scheler objecte que la réponse de Trendelenburg ne supprime pas la difficulté, mais la déplace. On ne peut procéder ainsi à l'infini. Il s'avère donc indispensable qu'il y ait eu une première prudence ou une première vertu ce qui semble être précisément exclu par l'interdépendance de la prudence et de la vertu morale. A cela il faut répondre que le problème, soulevé par Scheler, de philosophique devient historique. Et puisque de *esse ad posse valet consecutio,* l'homme qui dans ses « saints » est *et* prudent *et* vertueux a pu devenir l'un et l'autre. Pour le comprendre, pour comprendre comment la prudence et la vertu ont fait leur entrée dans le monde, il n'y a qu'à se rappeler qu'il suffit, pour énoncer un jugement de conscience vrai, que la raison ne soit pas entravée par

(1) Trendelenburg, *Historische Beiträge,* t. II, p. 385 ; cité par Scheler, *Beiträge...,* p. 27.

les tendances mal orientées, condition qu'une certaine bonté naturelle et originelle de l'homme garantit à elle seule. Certes nous sommes, hélas, fortement et fréquemment enclins au mal. Il n'est pas nécessaire d'admettre le dogme chrétien du péché originel pour le savoir. L'histoire nous renseigne suffisamment. Mais il est assurément aussi faux de soutenir que l'homme est foncièrement mauvais que de le croire intégralement bon. Il semble même prédisposé au bien moral tout en étant porté au mal. (La biologie, la psychologie et la sociologie contemporaines ne découvrent-elles dans le bien moral le sain et le normal individuel et collectif ?) Est-il injustifié de penser que la « santé » originelle de l'homme portait en elle à la fois le germe de la prudence et celui de la vertu de sorte que le processus de leur interdépendance, appelé à se perpétuer jusqu'à la fin des temps, ait pu être déclenché ?

Mais revenons-en à nos jugements prudentiels. Ils revêtent la forme soit d'estimations singulières, soit de normes singulières, soit d'impératifs proprement dits (eux aussi singuliers de par leur nature). Pour le moment nous n'examinerons que les estimations prudentielles, *quaedam aestimationes rectae de aliquo particulari fine* selon l'expression de saint Thomas d'Aquin (1). Celles-ci peuvent être des conclusions singulières de syllogismes estimatifs. Mais il va de soi que ceux-ci ont alors non seulement une estimation universelle comme prémisse majeure mais encore une estimation singulière comme prémisse mineure. Or une telle estimation est de par sa nature une estimation prudentielle. Il existe donc des estimations prudentielles qui ne sont pas des conclusions syllogistiques. Car, comme il n'y a que deux sortes de jugements, avons-nous dit plus haut, les jugements premiers ou évidents et les jugements seconds ou inférés, les estimations en question

(1) Thomas d'Aquin, *Summa Theologica* II-a, II-ae, q. 49, a. 2, ad 2, in fine.

sont nécessairement des estimations singulières évidentes. En tant que singulières, elles ne peuvent être analytiquement évidentes. Et comme de nouveau il n'y a que deux espèces de jugements évidents : les jugements analytiques et les jugements empiriques, les estimations morales évidentes et singulières ne sont par la force des choses qu'empiriquement évidentes. On est bien obligé de l'admettre. Aristote écrit très justement à ce propos : « Car, là aussi, il faut s'arrêter » (1), ce qui veut dire qu'on ne peut remonter à l'infini dans la chaîne des estimations prudentielles.

Ces estimations posent cependant un problème dans la mesure où la valeur morale ne tombe pas sous les sens extérieurs. En effet, peut-il y avoir des jugements de valeur empiriquement évidents s'il n'y a pas de perception, au sens propre du mot, de la valeur ? Afin de résoudre ce problème il importe de se rappeler qu'il est analogue à celui de la connaissance première de l'existence. Peut-il y avoir des jugements existentiels empiriquement évidents s'il n'y a pas de perception, au sens propre du mot, de l'existence ? Et celle-ci ne tombe pas davantage sous les sens extérieurs que la valeur morale. Il existe néanmoins des jugements existentiels empiriquement évidents. L'existence des jugements empiriquement évidents de valeur n'est donc pas exclue *a priori*.

Mais quelle est l'explication noétique des uns et des autres ? Elle est admirablement fournie par le R.P. Krapiec, le premier à expliciter la théorie de la « raison particulière » d'Aristote et de saint Thomas (2). En effet, les jugements empiriquement évidents d'existence et de valeur s'expliquent par une collaboration spécifique des

(1) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1142 a 29.

(2) Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania - Le Réalisme de la connaissance humaine*, ch. XIV, surtout § IV, pp. 500-511. Voir aussi notre *Théorie aristotélicienne des habitus intellectuels* où nous empruntons déjà au R. P. Krapiec sa théorie de la raison particulière.

sens et de l'intellect. (Cette collaboration de la matière représentée par les sens avec l'esprit représenté à son tour par l'intellect — ajoute le R.P. Krapiec — ne surprend point celui qui admet que l'homme est un être à la fois matériel et spirituel, l'esprit étant dans le cas de l'homme la forme de la matière pour parler le langage aristotélicien de saint Thomas). Or de même que l'intellect saisit directement — et énonce dans un jugement existentiel empiriquement évident — l'existence d'un être singulier dont « il n'a pas encore eu le temps » d'abstraire un concept, mais dont les sens *externes* ont déjà produit une image tenant précisément la place de ce concept dans le jugement existentiel en question, de même l'intellect saisit directement la valeur de bien moral ou de mal moral inhérente à une action humaine concrète qui n'est connue pour le moment que dans sa singularité par nos sens *internes* (mémoire ou imagination, selon qu'il s'agit d'un acte passé, le cas de la conscience rétrospective, ou d'un acte futur, le cas de la conscience prospective). Aussi Aristote et Thomas d'Aquin appellent-ils la prudence simultanément « sens » (αἴσθησις, *sensus*) et « intellect » (νοῦς, *intellectus*) : elle connaît en vérité le singulier comme les sens, externes ou internes, mais elle énonce en même temps des jugements évidents comme l'intellect habilité par la ἕξις du même nom (en terminologie latine de saint Thomas *intellectus primorum principiorum*).

Ces jugements moraux empiriquement évidents sont énoncés par l'intellect sous l'influence, propice ou nuisible selon le cas, des tendances. Cette influence spécifique de l'« appétit » sur le travail cognitif de l'intellect mérite un examen minutieux. En raison de l'importance de cete tâche nous l'entreprendrons dans le paragraphe suivant. Pour le moment nous nous arrêterons au problème de l'évidence tant analytique qu'empirique.

En fait, nous avons vu en elle le critère suprême de la vérité tant dans le domaine de la connaissance morale,

connaissance estimative ou normative, que dans le domaine de la connaissance théorique et de la connaissance poïétique (pour parler en l'occurrence le langage d'Aristote). Mais ce critère est-il bien choisi ? Chacun sait par expérience personnelle que — abstraction faite de ceux qui contestent toute évidence en dehors de l'empirique (et même celle-ci se trouve destituée de sa valeur objective par les sceptiques) — ce que les uns tiennent pour évident ne l'est plus pour d'autres et *vice versa*, et il y en a qui le considèrent tout simplement comme faux. C'est pourquoi d'aucuns abandonnent l'évidence comme critère de la vérité au profit de l'efficacité pratique et de l'opérativité. Les partisans du caractère émotionnel de la morale, tel Bertrand Russell, invoquent même la divergence d'opinions sur ce qui est évident comme argument contre le critère rationnel de la morale. Mais sans aller si loin, il faut admettre que cet état de choses pose des problèmes et force à se demander, comment expliquer la « cécité » des uns et les fausses évidences des autres. Ce dernier cas semble ruiner d'emblée la théorie de l'évidence en tant que critère de la vérité. Car s'il existe des évidences vraies et des évidences fausses, il faut disposer d'un supercritère pour distinguer les unes des autres. Bref, l'évidence est un critère insuffisant ou, plus exactement, elle n'en est pas un.

Pourtant ceux qui tiendraient ce langage iraient un peu vite en besogne. Ils témoigneraient d'un pessimisme excessif en jetant le manche après la cognée. Car la « cécité » en matière d'évidence, comme les fausses évidences, s'expliquent par une influence perturbatrice des facteurs extracognitifs sur les sujets de la connaissance. Non seulement ceux-ci ne sont pas tous au même degré perspicaces ni toujours possesseurs des connaissances indispensables pour « voir » ce qu'on leur montre, mais encore subissent-ils l'action de divers facteurs irrationnels, internes, comme les tendances par exemple, ou externes, comme l'éducation,

le milieu, etc. Car l'évidence est bien une propriété objective de certains jugements, partant des propositions qui les signifient. Mais cette propriété objective se trouve liée à un état subjectif du connaissant : la certitude concernant la conformité du jugement donné à la réalité. Or toute évidence authentique est une connaissance certaine, mais toute certitude en matière de la connaissance n'est pas une évidence authentique. En fait, la certitude en tant qu'état subjectif peut dépendre non seulement de l'objet de la connaissance et des puissances cognitives du connaissant, mais aussi d'autres facteurs agissant sur celui-ci, comme il vient d'être dit. C'est pourquoi la certitude peut ne pas exister là où elle serait objectivement fondée et exister sans fondement. Brentano semble ne pas avoir raison d'affirmer qu'il est possible de ne pas « voir » une évidence, mais qu'il est impossible de tenir pour évident le jugement contradictoire par rapport à un jugement objectivement évident. De fausses évidences comme la « cécité » vis-à-vis d'évidences authentiques sont des faits. Mais ceux-ci sont psychologiquement et gnoséologiquement explicables.

Cependant, même en acceptant cette explication, le contradicteur peut continuer à alléguer l'insuffisance de l'évidence comme critère de la vérité, car si de fausses évidences existent, un critère s'avère indispensable, avons-nous dit, pour les distinguer d'avec les authentiques. Et dans ce cas c'est ce moyen de distinction, s'il existe, qui est le critère suprême de la vérité et non l'évidence. Il y a une part de vérité dans cette objection, mais elle n'atteint pas la théorie de l'évidence, quand celle-ci est convenablement interprétée. Car afin de ne pas sombrer dans un pessimisme hâtif à propos de l'évidence dans son rôle de critère suprême de la vérité, il faut ne pas oublier que les jugements que nous tenons pour évidents et ceux qu'on peut en inférer d'une manière ou d'une autre ne sont pas des jugements isolés, sans aucun lien entre eux,

simplement juxtaposés dans notre esprit, mais tendent à constituer « en acte » un tout qu'ils ne forment momentanément qu'« en puissance ». C'est pourquoi les jugements que nous tenons pour vrais — qu'ils soient ou non évidents — s'éclairent les uns les autres et permettent leur contrôle réciproque. A force de les confronter à l'intérieur de la vision globale de l'univers qu'ils apportent, à force de nous demander s'ils s'accordent les uns avec les autres et nous offrent une vue d'ensemble de plus en plus cohérente et lumineuse, tant dans les grandes lignes qu'en détails, nous pouvons arriver, quoique lentement, non sans peine ni hésitations, échecs et redressements, à distinguer, si besoin est, les fausses certitudes des évidences authentiques. Ce n'est donc pas une certitude isolée, se présentant comme une évidence et qui peut effectivement être illusoire, mais l'ensemble de nos évidences, confrontées entre elles et réciproquement contrôlées, qui est au fond le critère de la connaissance objective. Voyons ce qui a lieu dans le domaine de la connaissance sensible sur laquelle se fonde l'évidence empirique. Nos sens se trompent, comme on dit (plus précisément c'est notre raison qui s'égare quelquefois dans l'interprétation des données sensibles immédiates toujours exactes, mais peu importe ici la formule), nous éprouvons des rêves, des illusions, des hallucinations et autres états, normaux ou pathologiques, générateurs d'erreurs et cependant nous savons dans la vie quotidienne distinguer à ce propos le vrai du faux, l'exceptionnel de l'ordinaire, l'anormal du normal et la psychologie n'a pas de peine à dire pourquoi et comment nous y réussissons. Quelque chose d'analogue se produit sur le plan de l'évidence analytique. En conclusion, l'évidence reste le critère suprême de la vérité bien qu'il faille contrôler nos jugements les uns par les autres afin de ne pas être victime d'une fausse évidence ou plus exactement d'une certitude sans fondement. Et l'évidence demeure ce critère aussi bien dans le domaine de la connaissance pratique, de la connais-

sance morale en particulier, que dans celui de la connaissance théorique : les estimations premières, comme on vient de voir, les normes morales premières, comme on va le voir, se justifient rationnellement par leur évidence.

Mais examinons encore, avant de passer aux normes, la vérification des estimations secondes.

§ 4. Vérification des estimations morales secondes : le syllogisme estimatif

Il n'y a qu'un type de démonstration de la vérité des estimations morales non-évidentes. C'est la démonstration à l'aide du syllogisme estimatif. Celui-ci ne présente du point de vue logique aucune particularité. Nous donnons en effet le nom de syllogisme estimatif aux quatre modes de la première figure lorsque leur majeure et leur conclusion sont des propositions estimatives au sens défini plus haut (1). En raison de la structure de la proposition estimative, le syllogisme estimatif ne peut emprunter la forme d'aucun mode de la deuxième, troisième ou quatrième figure. La syllositique estimative peut en principe prendre pour fondement logique la syllogistique traditionnelle d'Aristote. Il est cependant préférable de lui donner la présentation symbolique contemporaine pour pouvoir la rattacher plus facilement aux théories logiques plus fondamentales, à savoir à la théorie (calcul) des fonctions propositionnelles et à la théorie (calcul) des propositions. Il est nécessaire dans ce cas de dissocier la proposition singulière d'avec l'universelle (Aristote assimilait précisément, comme on sait, celle-là à celle-ci) et d'ajouter aux modes *Barbara* et *Celarent* deux modes analogues ayant pour mineure et conclusion des propositions singulières.

(1) Dans certains syllogismes les deux prémisses sont estimatives.

Les syllogismes estimatifs se laissent diviser de deux manières. Premièrement, on peut les classer selon que leur mineure est une proposition pratique (estimative) ou théorique, autrement dit selon que le jugement subsumant sous le moyen terme l'acte ou les actes, dont le nom est le sujet de la mineure, est ou non un jugement de valeur. Deuxièmement — et cette seconde division l'emporte de notre point de vue sur la première — ils constituent deux espèces selon que la mineure, et partant la conclusion, sont ou non des propositions estimatives singulières (prudentielles).

Voyons la première espèce. Afin de justifier une estimation morale non-évidente on cherche une estimation plus générale, antérieurement vérifiée (en dernier lieu une estimation évidente) et l'on y rattache l'estimation à démontrer à l'aide d'une proposition, théorique ou estimative selon le cas, judicieusement choisie. « Si quelqu'un doute du bien-fondé de mon blâme atteignant ceux qui rapportent à une personne tierce l'opinion défavorable sur celle-ci que nous leur avons confiée, écrit M^me^ Ossowska, je réponds que cette manière d'agir constitue un abus de confiance, qu'elle brouille les gens et leur cause des ennuis inutiles. Je suppose l'accord sur l'appréciation selon laquelle c'est un mal que d'abuser de la confiance de quelqu'un, de brouiller les gens et de leur causer des ennuis inutiles » (1). On peut donner à ce raisonnement la forme du syllogisme suivant :

L'abus de confiance est mauvais.
L'indiscrétion est un abus de confiance.
Donc l'indiscrétion est mauvaise.

M^me^ Ossowska, qui n'admet pas, comme on le sait, que les estimations premières puissent être rationnellement justifiées se contente de l'accord sur la majeure. Il est

(1) Ossowska, *Podstawy nauki o moralnosci*, p. 83.

clair que ce syllogisme n'aurait aucune force probante si la majeure n'était pas vraie. En réalité il en est pourvu parce que, comme nous l'avons montré dans le paragraphe précédent, non seulement les estimations morales peuvent être vraies, mais encore les estimations premières sont rationnellement justifiables, l'évidence pour ne pas être une démonstration restant une preuve, la preuve la plus fondamentale et la plus probante.

L'importance de la deuxième espèce de syllogismes estimatifs (moraux) leur vient de ce que les jugements estimatifs singuliers qu'ils ont respectivement pour mineure et pour conclusion posent le problème déjà rencontré de l'influence des tendances sur l'intellect (la raison). Notre sujet exige qu'elle soit analysée plus en détail.

Si Yves Simon étendait à tous les jugements moraux la définition « aristotélicienne » de la vérité morale (1) ou, plus exactement, son interprétation adoptée par saint Thomas, c'est parce-qu'il les croyait tous sous l'influence nécessaire et essentielle de l'appétit. Avant lui Brentano et ses continuateurs, tel Scheler, tenaient une émotion, notamment l'amour droit, pour le détecteur des valeurs, pour l'organe de la connaissance axiologique évidente. Nous avons dit plus haut ce que nous pensons de ces théories. C'est pourquoi nous nous limitons ici à la remarque suivante. Il est exact que des facteurs extracognitifs et irrationnels, les tendances aussi bien que l'éducation reçue ou le milieu ambiant, peuvent influencer indirectement l'intellect accomplissant sa fonction de connaissance théorique, et, à plus forte raison, celle de connaissance pratique, morale en particulier. (Quant à la connaissance théorique, elle est particulièrement exposée à une telle influence des tendances dans la mesure où elle fonde la morale. En fait, n'arrive-t-il pas que l'homme cherche à nier l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme

(1) Voir *supra*, p. 134, n. 1.

ou sa liberté afin de pouvoir considérer comme justifiées telles ou telles règles de conduite qui conviennent à ses tendances plus ou moins déviées et sont de ce fait incompatibles avec les thèses métaphysiques en question ?...) Mais dans tous ces cas, y compris l'énonciation d'estimations morales générales, cette influence n'est point nécessaire et spécifique. Aussi Simon n'aurait-il pas dû extrapoler la définition « aristotélicienne » au-delà des jugements de conscience. Et quant à Brentano, Scheler et les autres partisans de la connaissance émotionnelle des valeurs, ils vont aussi au-delà des faits. Car l'appétit « droit » rend possible et « non-droit » impossible — de manière nécessaire et spécifique — *seulement* la vérité des *jugements de conscience.*

En matière d'influence des tendances sur l'intellect exerçant sa fonction d'estimation morale, deux cas sont donc en fin de compte à étudier : celui des estimations morales générales et celui des estimations morales singulières. Le syllogisme estimatif de la deuxième espèce, c'est-à-dire le syllogisme ayant une estimation générale pour prémisse majeure et une estimation singulière pour prémisse mineure, nous offre l'occasion de les examiner.

Analysons d'abord le premier cas. Je voudrais dire à quelqu'un telle et telle chose. Je sais que c'est un mensonge. Mais mon désir de la dire tout de même, désir qui peut avoir d'ailleurs diverses sources : amour, haine, peur, paresse, que sais-je ?, peut être tellement fort que sous sa pression je chercherai à justifier le jugement : « Mentir, dans le cas présent, est un bien ». Admettons que je veuille mentir par peur, pour échapper à un danger. Je soutiendrais alors, pour justifier mon attitude, l'estimation générale : « Mentir pour échapper à un danger est un bien ». Voilà comment les tendances contraires à la raison (1) influencent dans ce cas nos estimations

(1) C'est-à-dire qui nous poussent à agir contrairement aux

générales. Nous les admettons ici non parce qu'elles s'imposent à notre intellect comme évidentes, mais parce que nous sommes en quête d'une prémisse capable de fonder la conclusion que nous *voulons* à tout prix justifier. Pour que je puisse agir comme je veux, il faut que je reconnaisse l'estimation générale qui, devenue la majeure de mon syllogisme, assurera la justification du jugement de conscience correspondant. Et c'est cela qui importe. Car dans tout ce processus d'estimation morale il s'agit de déterminer la valeur morale d'une action concrète.

Voyons à son tour le deuxième cas. Je veux informer un ami de la conduite d'une relation commune. Le fait rapporté est exact. Ce que je voudrais dire n'est donc pas dans ce cas un mensonge. Mais l'action de la personne en question est blâmable. Le problème se pose, par conséquent, de savoir, si mon comportement serait ici ou non une médisance. Tout dépend des raisons objectives justifiant ou non la communication de l'information donnée à mon ami. S'il est possible que l'erreur dans la prémisse mineure provienne, dans un cas comme celui-ci, d'un manque de connaissance ou d'une opinion fausse, il est fréquent qu'elle soit provoquée par une tendance sensible non maîtrisée et par un vice de la volonté. Admettons que je sois « mauvaise langue » et que ma raison juge sous la pression de mon appétit vicié « ceci n'est pas une médisance » (bien que cela le soit en réalité), la conclusion de mon syllogisme estimatif m'assurera subjectivement que, dans ce cas, l'acte envisagé n'est pas mauvais.

L'influence subie par l'intellect, dans le cas d'une estimation générale, est accidentelle et ne se présente pas, de ce fait, comme spécifique. C'est seulement lorsque les tendances ne peuvent pas décider du contenu de la mineure — ceci a lieu quand la deuxième prémisse, étant

estimations objectivement vraies que la raison pratique est capable d'énoncer si rien n'entrave son activité.

un jugement de réalité et non un jugement de valeur, « ceci est un mensonge » par exemple (le terme « mensonge » est employé ici sans « coloration » axiologique morale), s'impose de manière indiscutable — qu'elles cherchent à provoquer un débat intérieur sur la majeure, une estimation générale. Ainsi la raison finira-t-elle éventuellement par abandonner le principe : « Tout mensonge est un mal » au profit de l'appréciation : « Mentir pour échapper à un danger est un bien ». Par contre, l'influence que les tendances exercent sur les estimations morales singulières (de conscience) est constante, parce que liée à la « nature des choses », et partant spécifique. Aucun jugement de conscience singulier concernant l'action concrète d'un sujet déterminé n'est énoncé sans le concours, propice ou néfaste, des tendances. Cette influence est directe dans le cas des estimations morales singulières et premières (empiriquement évidentes). Elle n'est qu'indirecte dans celui des estimations morales singulières mais inférées. C'est précisément le cas de notre exemple. Car l'estimation : « Ceci est une médisance » n'est pas une estimation première. Elle est, en réalité, la conclusion de l'inférence suivante :

> Communiquer à autrui, sans raison suffisante, une information sur une personne tierce, information exacte mais portant atteinte à sa bonne renommée, est médire.
>
> Or, ceci est précisément une communication à autrui, etc...
>
> Donc ceci est une médisance.

Seule la mineure de ce syllogisme estimatif est une estimation morale singulière et première, c'est-à-dire empiriquement évidente pour le prudent. Par conséquent, seule l'influence que les tendances exercent sur l'intellect à son propos est directe.

Mais directe ou indirecte, cette influence est-elle pos-

sible ? Comment les tendances peuvent-elles avoir une influence *nécessaire* et *décisive* sur l'intuition ou sur le raisonnement en matière d'estimation morale singulière ? Comment la volonté, faculté *appétitive* (selon la terminologie des anciens) — qu'elle domine les tendances sensibles ou leur soit soumise, en d'autres termes qu'elle soit habilitée à vouloir par des dispositions morales bonnes (vertus) ou mauvaises (vices) — peut-elle exercer une influence *inévitable* sur l'activité de l'intellect, puissance *cognitive ?* La réponse à cette question se trouve dans la distinction des deux fonctions de la volonté : la fonction « appétitive » (la volonté est d'abord une tendance, la tendance supérieure, spirituelle, de l'homme) et la fonction motrice (mais la volonté met aussi en marche et arrête nos facultés psychiques, y compris l'intellect, autrement dit la raison, dans leur activité consciente). Lorsque l'intellect hésite, comme dans notre exemple, sur la qualification morale d'un acte concret et oscille entre « ceci est une communication à autrui, sans raison suffisante, d'une information sur une personne tierce, etc... », par exemple, et « ceci ne l'est pas », la volonté arrête la délibération sur l'un de ces jugements, selon que sa disposition, en cette matière, est celle de justice et de respect de la bonne renommée d'autrui ou, au contraire, celle d'injustice et de médisance. Le jugement : « Ceci n'est pas une communication à autrui, etc... » ou le jugement : « Ceci est une communication à autrui, etc... », formé par l'intellect, au début sans conviction ni assentiment, reste finalement définitive parce que la volonté dominée par les tendances sensibles moralement mal éduquées ou justement maîtresse d'elles supprime l'énergie nécessaire pour que la raison pratique continue sa délibération et parvienne à un jugement de conscience différent du jugement choisi, tout comme les aiguilles d'une pendule électrique cessent de tourner et indiquent fixement l'heure a laquelle elles se trouvaient au moment où le courant a été coupé. Ainsi

le jugement reste-t-il ici, comme dans tous les autres cas, l'œuvre de l'intellect, faculté cognitive de jugement. Mais c'est tout de même la volonté, voire, par son truchement, les tendances sensibles insoumises, qui décident du contenu de ce jugement, jugement de conscience.

L'influence des tendances sur la raison pratique (morale) révèle du même coup l'erreur de l'intellectualisme moral. Il ne faut pas le confondre avec le rationalisme noétique en matière de connaissance morale. Défendre le caractère rationnel de celle-ci contre l'émotionalisme des partisans de la thèse négative comme Hume et Ayer et contre celui de certains tenants de la thèse positive comme Brentano ou Scheler, ne revient pas nécessairement à soutenir qu'il suffit de connaître le bien pour être bon. Pour être exact, il aurait fallu dire : « La raison seule ne rend pas l'homme bon ». Car, comme on vient de voir, la raison n'est pas toujours capable d'être dans le vrai au sujet du bien sans le concours de la volonté et des tendances sensibles. C'est seulement lorsque celles-ci ne l'empêchent pas de le faire, lorsqu'elles le lui permettent, qu'elle énonce ses jugements de conscience vrais sans lesquels l'action concrète moralement bonne ne peut jamais être accomplie. Mais en outre la volonté, à laquelle il appartient en vertu de sa fonction de donner le branle même aux opérations cognitives intellectuelles et qui peut se mettre au service des tendances sensibles, comme elle doit être au service de la raison, garde toujours le pouvoir de tout remettre en cause et de provoquer finalement un nouveau *fiat* qui entraînera l'accomplissement d'un acte moralement mauvais.

Nous parlons de la raison, de la volonté, des tendances sensibles, comme si c'étaient des êtres autonomes. Le langage n'étant jamais pleinement adéquat à la richesse du réel et aux nuances de la pensée, notre manière de nous exprimer peut laisser croire que l'unité de l'homme est méconnue, que celui-ci est dissocié en un faisseau

de facultés et que ces dernières sont hypostasiées, voire anthropomorphisées. Afin de détruire cette illusion, il nous faut insister sur l'unité de l'homme. C'est au fond l'homme tout entier qui connaît, qui veut, qui devient bon ou mauvais moyennant tel ou tel usage de ses facultés (1).

Mais pour que l'homme devienne moralement bon, il ne suffit point que la raison acquière et développe les dispositions cognitives capables de la porter à sa perfection, mais encore que ses tendances sensibles et sa volonté soient également formées, éduquées, disposées d'une manière durable à tendre vers le bien moral objectif qu'elle a pour tâche de découvrir. Aussi fondamental que soit le rôle de la connaissance non seulement pratique, mais également théorique dans la vie morale, la perfection affective de l'homme étant l'œuvre de ses actes et se traduisant par eux, le rôle de la volonté et des tendances sensibles est tout aussi essentiel que celui des puissances cognitives, quoique situé sur une autre plan.

Mais c'est ici que nous attendent les partisans de l'émotionalisme moral. Car ce que nous venons de soutenir semble se retourner contre nous. Si notamment la constatation d'une influence, indirecte mais décisive, de l'irrationnel sur le rationnel dans l'estimation morale est réelle, ne détruit-elle pas notre thèse sur le caractère rationnel de la connaissance morale ? Nous ne le croyons pas. La connaissance morale est bel et bien l'œuvre de l'intellect (raison). Les tendances peuvent permettre ou empêcher la connaissance, mais elles ne la produisent jamais. Il arrive, avons-nous vu, que les tendances faussent le processus cognitif. Cela a lieu notamment lorsque l'appétit sensitif est insoumis à la raison et partant la volonté pervertie. Mais il suffit que l'inverse se réalise pour que la connaissance morale se déroule normalement

(1) « *Actiones sunt suppositorum* », disaient les anciens.

dans sa totalité et aboutisse à la vérité sans perdre en quoi que ce soit son caractère intellectuel (rationnel). La « tendance droite » en est dans une certaine mesure une condition, mais elle n'est nullement un « détecteur » des valeurs ou un *organe* de la connaissance axiologique. Il y a entre la position défendue dans le présent ouvrage et celle de Brentano, de Scheler, voire d'Hartmann une nuance peut-être subtile mais assurément essentielle. Si les philosophes en question affirmaient seulement que la « tendance droite » conditionne, pour une part, le déroulement — et l'aboutissement — normal de la connaissance morale, nous serions totalement d'accord avec eux. Mais d'un côté, ils parlent non de tendance (au sens que nous donnons ici à ce terme) mais d'émotion qu'ils distinguent tant de la volonté et de la tendance sensitive que de la raison, et de l'autre, ils voient dans l'émotion telle qu'ils l'entendent précisément le détecteur des valeurs et l'organe de la connaissance axiologique.

En conclusion, l'influence des tendances sur la raison en quête d'estimations morales concrètes justifie la formule « définissant » leur vérité par la conformité de l'intellect à l'« appétit droit ». Nous ne revenons plus sur l'historique de cette formule. Précisons seulement qu'elle est une manière de parler mettant en évidence le rôle des tendances dans la connaissance morale prudentielle, mais n'évinçant point la définition proprement dite de la vérité du domaine des estimations morales singulières. Celles-ci, tout comme les estimations morales générales et tous les autres jugements tombant sous les catégories du vrai et du faux, ne sont vraies que si elles sont conformes à la réalité, en l'occurrence à la réalité axiologique. Il est permis, néanmoins, de dire par métonymie que l'intellect est ici dans le vrai quand il suit l'« appétit droit » parce que celui-ci médiatise son accord avec la réalité. Même le cas exceptionnel de l'estimation prudentielle moralement « vraie » quoique objectivement fausse, cas discuté par

Yves Simon à la suite de Cajétan (1), ne nous met pas en face d'une définition spécifique de la vérité morale (comme il n'implique pas, avons-nous vu, une théorie de la double vérité). Car c'est encore uniquement par figure de rhétorique que le jugement moral en question est alors appelé « vrai » (2).

(1) Voir plus haut, p. 135, n. 2.
(2) Ibidem.

CHAPITRE V

VÉRITÉ ET VÉRIFICATION DES NORMES MORALES

Comme pour les estimations, il faut distinguer le problème de la vérification des normes de celui de leur vérité.

§ 1. La vérité des normes morales (au sens large)

Reprenons la définition de la proposition vraie : « La proposition 'p' est vraie si et seulement si p ». Il semble que rien ne s'oppose a priori à ce que cette définition s'applique non seulement à la proposition morale estimative, comme on l'a vu plus haut, mais encore à la proposition morale normative, comme le remarque M. Naess (1). Afin d'examiner la question de plus près, mettons à la place de la variable « p » la norme « tout homme doit respecter la vie humaine » et à la place du nom de la variable « p » ('p') le nom de cette norme ('tout homme doit respecter la vie humaine'). Nous obtenons alors l'expression : « La norme 'tout homme doit respecter la vie humaine' est vraie si et seulement si tout homme doit respecter la vie humaine ». Elle paraît syntaxiquement

(1) Voir plus haut p. 64, texte et note 2.

correcte et sémantiquement significative (son sens est même clair et distinct pour reprendre les termes de Descartes). Mais est-elle vraie ? Autrement dit, sommes-nous réellement fondés à effectuer ce genre de remplacements ? De tels remplacements sont-ils philosophiquement autorisés ? Tout le problème de la vérité des normes morales est là.

Afin de répondre à ces questions, il faut examiner successivement toutes les catégories de normes morales (au sens large). Or nous en avons précédemment distingué deux : les normes juridiques au sens large et les règles de conscience (1). En outre les premières se subdivisent, comme l'on s'en souvient, en normes morales au sens restreint, constituant la loi naturelle (2), et en normes juridiques au sens restreint, formant la loi humaine (3). En conséquence, il faut poser notre problème séparément au sujet des normes morales naturelles, au sujet des normes humaines juridiques au sens restreint et au sujet des règles de conscience.

a) *La vérité des normes morales naturelles.*

On doit laisser de côté la loi naturelle *in natura hominis* parce qu'elle n'est que le signe de la loi naturelle *ante naturam hominis* (loi éternelle) énoncée par l'homme sous la forme de la loi naturelle *post naturam hominis* (loi naturelle au sens propre). Mais il faut par contre prendre en considération les deux autres modes d'existence de la loi naturelle. Le problème s'énonce alors comme suit :

(1) Voir plus haut, ch. III, § 4.
(2) Celle-ci n'épuise pas l'ensemble des normes morales au sens strict, leur deuxième groupe étant formé par les règles de conscience.
(3) Voir plus haut, p. 191 ss.

« Les normes morales, au sens restreint, naturelles, c'est-à-dire autres que les règles de la conscience, peuvent-elles prendre la place de la variable 'p' dans la définition de la proposition vraie rappelée plus haut ? ». Avant de répondre, revenons-en à notre exemple : « La norme : ' Tout homme doit respecter la vie humaine' est vraie si et seulement si tout homme doit respecter la vie humaine ». Cette expression est-elle vraiment correcte, dotée d'un sens et vraie ? Dans le contexte de la conception de la loi naturelle exposée plus haut la réponse affirmative paraît pleinement justifiée. On s'en convainc, si l'on a présent à l'esprit que l'expression obtenue à partir de la définition de la proposition vraie par la voie du remplacement que nous y avons opéré est une équivalence et que nous en pouvons détacher le premier facteur (La norme : ' Tout homme doit respecter la vie humaine ') si son deuxième facteur (tout homme doit respecter la vie humaine) est séparément admis comme vrai. Car en raison de cette norme suprême qu'est la loi naturelle *ante naturam hominis*, c'est-à-dire la loi éternelle, l'homme doit effectivement respecter la vie humaine.

Mais en vertu de quoi peut-on l'affirmer ? En vertu de ce que l'homme sait de la loi éternelle. Certes, il n'en sait pas grand-chose. Mais il en sait tout de même assez pour soutenir comme rationnellement fondée l'affirmation relative à la vérité des normes composant la loi naturelle *post naturam hominis*. Car le philosophe peut atteindre — même sans être aidé par la Révélation (comme l'est la philosophie appelée de ce fait justement « chrétienne ») — à une connaissance naturelle, purement rationnelle de Dieu. L'histoire de la philosophie païenne en témoigne. La théologie philosophique s'est par la suite épurée et parachevée au contact de la Révélation sans perdre pour autant son autonomie de connaissance naturelle et rationnelle. (De même qu'on voit le détail d'un tableau — visible, mais pratiquement non-vu, car difficile à saisir — depuis

qu'on nous l'a montré, sans passer pour autant d'un mode de voir naturel à quelque manière supranaturelle, de même le philosophe qui en tant que chrétien a pris connaissance de la Révélation voit facilement, à l'aide de ses puissances cognitives naturelles, les vérités relatives à Dieu et accessibles à la raison humaine naturelle — que les philosophes païens ignoraient ou ne connaissaient qu'imparfaitement et avec beaucoup de peine — sans cesser d'agir méthodologiquement en philosophe ni abandonner le domaine de la philosophie pour celui de la théologie surnaturelle). Or cette connaissance philosophique de Dieu aussi limitée et indirecte qu'elle soit nous présente Dieu non seulement comme *l'être par excellence*, mais aussi et par cela même — comme la *norme suprême* de l'homme.

Il est évident qu'en le soutenant le philosophe ne prétend nullement à évacuer le mystère de Dieu. Il ne lève même pas le mystère de l'être ! Combien peu savons-nous en effet de celui-ci, même de l'être matériel, sensible, visible, tangible !... Même de nous-mêmes ! ! Il est vrai que la pauvreté de notre connaissance du monde et de l'homme s'explique par notre quasi-ignorance de Dieu. Car tout être créé n'est qu'une participation mystérieuse à l'être, concédée par celui qui en est la plénitude. Néanmoins c'est un fait que nous savons peu de choses des êtres que nous sommes et de ceux qui nous entourent dans l'univers accessible aux sens. L'indigence de notre connaissance philosophique de Dieu ne doit donc scandaliser personne. En fait, que pouvons-nous savoir de Dieu presque inaccessible quoique plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes, de Dieu pour ainsi dire incompréhensible et ineffable, pour oser en parler !... Et cependant nous sommes obligés de nous y essayer sous peine de transformer les obscurités du mystère en ténèbres de l'absurde. Que le lecteur veuille donc bien excuser notre témérité. Il faut s'efforcer coûte que coûte d'exprimer

dans le langage humain, fait de concepts et de mots insuffisants et inadéquats parce que ne dépassant pas la taille de l'homme, le peu de choses que celui-ci peut savoir de Dieu par la seule lumière naturelle de sa raison. Car ce savoir, qu'Aristote appelait « théologique » et que nous nommons aujourd'hui « métaphysique », bien qu'il y ait en lui plus d'ignorance que de connaissance, plus de mystère que de compréhension, plus de concepts et de mots humains que d'essence divine, est encore infiniment précieux : il met de l'ordre dans notre division globale de l'être. Il est donc une sagesse, s'il est exact, comme le pensaient Aristote et S. Thomas, que *sapientis est ordinare*. Nous pouvons donc — et devons même — admettre, si seulement nous reconnaissons par ailleurs l'existence de Dieu, que ce qui est incompréhensible en raison de la simplicité divine est tout de même exact en vertu de la perfection de Dieu, à savoir que Dieu est à la fois l'Etre et le Devoir-être. S'il en est ainsi, il est clair que les normes morales naturelles sont vraies et que les propositions normatives qui les signifient tombent sous la définition classique de la proposition vraie. Car en fait nos jugements les contenant et formant la loi naturelle *post naturam hominis* sont conformes à la loi éternelle, c'est-à-dire à la réalité divine ontico-déontique.

b) *La vérité des normes humaines juridiques au sens restreint.*

Et les normes positives humaines, normes à la fois morales au sens large et juridiques au sens restreint ? Pour répondre, il faut préciser que la loi humaine comporte deux groupes de normes qu'il importe de distinguer de notre point de vue : les normes qui ne sont que des conclusions-applications de la loi naturelle et les normes édictées par l'homme en vertu du pouvoir législatif autonome qui

lui est délégué par la loi naturelle, comme il en sera encore question à propos de la vérification des normes morales secondes. En réalité, le pouvoir social ayant en tant que tel la charge du bien commun de la communauté qu'il dirige et obligé par la loi naturelle d'édicter toutes les normes exigées par ce bien peut en premier lieu juger indispensable de reproduire ou plus exactement d'appliquer telles ou telles normes naturelles à la conduite d'un groupe d'hommes déterminé d'après le territoire, l'origine ou quelque autre signe distinctif (peu importe). Ainsi lorsque le législateur français défend l'homicide, il ne s'adresse qu'à ceux à qui s'étend le code pénal français. C'est donc moins une répétition qu'une application de la loi naturelle. Les normes positives humaines de ce premier groupe ont, comme on le voit, un caractère mixte : mi-naturel, mi-positif. Mais celui-là l'emporte sur celui-ci dans un certain sens. Car même si le législateur français ne s'était pas prononcé sur l'homicide, les personnes auxquelles s'étend la force obligatoire du code pénal français seraient encore tenues de respecter la vie humaine en vertu de la loi naturelle. Elles obligent donc au fond en raison de la force obligatoire de la loi naturelle dont elles sont des conclusions. Il va de soi que si les normes de la loi naturelle sont vraies, les normes positives humaines qui en sont déduites sont également vraies lorsque leur inférence est conforme aux règles logiques correspondantes. Le problème de la vérité de ces normes ne présente donc pas de difficultés : il est implicitement résolu en même temps que celui de la vérité des normes naturelles.

Mais qu'en est-il des normes positives humaines du deuxième groupe ? Ces normes ne sont point de simples conclusions de la loi naturelle bien qu'elles en découlent à leur façon et puisent aussi en elle leur force obligatoire. Elles sont surajoutées selon les besoins de la vie sociale aux conclusions des normes naturelles par le législateur humain usant, librement, mais rationnellement, du pouvoir

législatif qui lui est délégué par le Créateur de l'homme. Peut-on mettre à la place de la variable « p », dans notre définition de la proposition vraie, de telles normes, disons la norme « en France on doit circuler à droite » pour reprendre un exemple devenu déjà scolaire ? (Il reste entendu qu'il s'agit bien d'une norme, et non d'une proposition sur une norme, proposition informant de l'existence et du contenu d'une norme et qui revêt seulement, par économie de mots, la forme d'une norme). Y a-t-il dans le cas de telles normes un devoir réel, objectif, logiquement sinon chronologiquement antérieur au devoir exprimé par les normes juridiques en question et auquel celui-ci pourrait être conforme rendant par cela même vraies les normes données (analogiquement à ce que nous avons constaté à propos des normes naturelles qui sont vraies parce que leur devoir-être est conforme à la réalité du devoir-être éternel) ? C'est encore la réponse affirmative qui est ici la seule justifiée et c'est derechef la loi naturelle qui joue le rôle du devoir-être réel, par conformité avec lequel se définissent les normes positives humaines vraies du deuxième groupe. De même que les normes-conclusions sont vraies parce que conformes à des normes naturelles, de même les normes-compléments le sont parce qu'adéquates encore à la loi naturelle. Reprenons pour le comprendre notre exemple de tout à l'heure. La loi naturelle oblige de manière générale à faire ce qui est propice au bien commun, à la vie sociale, et à éviter ce qui leur nuit. Elle contient donc de manière implicite, pour les temps et les pays où la circulation non réglementée serait socialement dangereuse, la norme alternative : « Il faut circuler à droite ou il faut circuler à gauche ». Mais en même temps elle ne comporte aucune norme catégorique à ce sujet. Ceci fait que la norme routière en vigueur en France et en Angleterre se fondent toutes deux sur la loi naturelle sans en être de simples conclusions. En réalité, le législateur français a relevé que d'après

la loi naturelle on devait en France circuler à droite ou à gauche et qu'il n'y avait pas d'obligation catégorique de circuler à gauche, constatation dont il a conclu selon la règle de raisonnement fondée sur le *modus tollendo ponens* (1) qu'en France on devrait circuler à droite, alors que le législateur anglais a noté que selon la loi naturelle on devait en Angleterre circuler à gauche ou à droite et qu'il n'y avait pas d'obligation catégorique de circuler à droite, constatation aussi exacte que celle du législateur français et qui lui a permis d'en conclure conformément au même *modus tollendo ponens* qu'en Angleterre on devrait circuler à gauche. Si notre analyse est exacte les codes routiers anglais et français sont également vrais parce que également conformes à la loi naturelle (le premier à l'une, le second à l'autre terme de la norme alternative en question impliquée par la loi naturelle, évoquée plus haut). Cet exemple montre à notre avis suffisamment que les normes positives humaines du deuxième groupe sont ou non selon le cas conformes à des normes naturelles, éventuellement à leurs conclusions explicites ou implicites, autrement dit qu'elles sont aussi vraies ou fausses.

c) *La vérité des règles de conscience.*

Il ne nous reste à examiner que les normes autonomes. Certaines d'entre elles sont générales comme cette norme (universelle en raison du concept de l'action figurant en elle et pris dans son extension universelle) : « Je dois me lever *tous* les jours à six heures » ou « Je ne dois *jamais* fumer de cigarettes ». D'autres sont singulières. Les unes ou les autres sont vraies ou fausses. Car soit elles

(1) Si p ou q et non q , alors p.

sont des conclusions de normes hétéronomes, héritant de leurs prémisses leur valeur de vérité ou de fausseté, soit librement établies par l'agent donné, doté par la loi naturelle d'une délégation analogue à celle qu'elle confère aux gouvernants. Tout homme doit se donner des normes morales personnelles, non seulement singulières, concernant directement des actes concrets, mais aussi générales portant sur des catégories déterminées d'actes, normes qu'il ne trouve pas directement dans la loi naturelle ou dans la loi humaine et qui sont nécessaires à son progrès moral, au développement de son être humain, à la réalisation de sa fin morale. Le cas des normes autonomes est donc parallèle à celui des normes hétéronomes. Celles-ci comme celles-là sont vraies ou fausses.

Ainsi pouvons-nous conclure que toutes les normes morales sont vraies ou fausses et que la condition de la vérité d'une proposition morale normative est celle qu'établit la définition classique de la vérité.

§ 2. La justification rationnelle des normes morales premières

Jusqu'ici nous avons divisé les normes morales (au sens large) en normes morales naturelles, normes humaines juridiques (au sens restreint) et règles de conscience. Nous avons aussi réduit de deux manières cette trychotomie à une dychotomie en distinguant ou bien entre les normes morales (au sens large) hétéronomes (les normes naturelles et les normes humaines juridiques au sens restreint) et les normes morales (au sens large) autonomes (règles de conscience), ou bien entre les normes morales au sens restreint (les normes naturelles et les règles de conscience) et les normes juridiques au sens restreint. Toutes ces distinctions nous ont déjà été utiles

et elles le seront encore. Mais l'examen des procédés de vérification des normes morales au sens large, autrement dit de leur justification rationnelle, exige une nouvelle division, celle notamment qui distingue entre les normes premières et les normes secondes. Sont premières les normes admises comme vraies, partant comme obligatoires, sans « démonstration » parce qu'évidentes. Sont par contre secondes celles qui n'étant pas évidentes, nécessitent une « démonstration » afin d'être rationnellement justifiées et considérées de ce fait comme vraies.

Car le système des normes morales (système que nous avons appelé dans une autre étude « système des règles de l'agir » (1)) est comparable *de loin* à un système déductif, parce que les propositions normatives qui le composent se divisent, comme nous venons de le dire, en premières et secondes, celles-ci étant liées à celles-là *en partie* (mais en partie seulement, le système des normes morales diffère précisément en cela, entre autres, de tout système déductif proprement dit) par des raisonnements déductifs. Par ailleurs, la justification rationnelle des normes morales est, à une exception près, semblable à celle des estimations morales, exposée plus haut. En réalité les normes premières se justifient également par leur évidence analytique et une partie des normes secondes par le syllogisme normatif, analogue au syllogisme estimatif et qui les rattache aux normes évidentes. Mais les autres normes morales secondes sont unies aux premières par un lien spécifique pour une part extra-logique, comme le laisse entrevoir l'étude de la vérité des normes juridiques appelées « normes compléments » et des règles analogues de conscience.

Le système des normes morales n'étant pas un système formel (comme le sont justement les systèmes logiques et mathématiques), ses normes premières, semblables

(1) KALINOWSKI, *Métathéorie du système des règles de l'agir.*

en cela aux estimations morales, ne sont nullement des axiomes conventionnels. Elles ne sont pas non plus inférées par cette espèce de raisonnement réductif à laquelle M. Lalande étend le nom d'« induction » et dans laquelle il voit, comme nous l'avons noté plus haut (1), le procédé noétique moyennant lequel Kant découvre son impératif catégorique. Elles se justifient au contraire par leur évidence, par une évidence analytique précisons. Car l'évidence est, comme on le sait, soit analytique soit empirique. Mais celle-ci est ici exclue en raison du caractère de propositions générales propre aux normes morales premières, seules les propositions singulières (individuelles) pouvant être empiriquement évidentes. Les normes morales premières ne peuvent donc être évidentes qu'analytiquement.

Cette conclusion obtenue par voie d'élimination trouve sa confirmation dans l'examen des normes premières. Prenons-en quelques-unes à titre d'exemples en commençant par la norme suprême : « Il faut faire le bien et éviter le mal ». Nous nous trouvons en réalité en face du produit logique » de deux normes, à savoir : « Il faut faire le bien et « il faut éviter le mal ». La deuxième pouvant être déduite de la première limitons-nous à étudier celle-ci. Bien qu'il soit permis en philosophie et en morale comme dans le langage quotidien de l'énoncer sous la forme d'une formule impersonnelle telle que celle citée plus haut, il est indispensable, pour les besoins de l'analyse logique, de lui restituer sa forme personnelle, précise, mais inusitée, parce que lourde et compliquée dans sa rigueur : « Tout homme doit faire tout ce qui, objectivement pris, est moralement bon pour lui ». La relation normative d'obligation morale de faire, relation dont les deux termes sont « tout homme » et « toute action qui, objectivement prise,

(1) Voir p. 149.

est moralement bonne pour l'homme donné » est une relation noétiquement nécessaire : elle s'impose à notre esprit, à condition, bien entendu, de se rendre compte, « philosophiquement » (grâce à la « philosophie des philosophes ») ou « préphilosophiquement » (à la lumière de la « philosophie vulgaire », philosophie du « bon sens »), que d'une part l'homme, être raisonnable et libre, est perfectible et que d'autre part, l'action moralement bonne est précisément celle qui rend l'homme parfait (celui-ci est davantage homme après son accomplissement).

Il en est ainsi des normes : « Tout homme doit respecter sa vie et sa santé » (à moins que sa perfection n'exige le sacrifice de l'une ou de l'autre en vertu d'autres normes morales), « Tout homme, s'il croit devoir choisir la vie conjugale doit soumettre celle-ci et le cas échéant sa vie familiale aux fins naturelles de ses tendances sexuelles, fins qui sont celles de la conservation de l'espèce humaine par la procréation et l'éducation des enfants », « Tout homme doit faire un usage approprié de sa raison et de sa volonté », « Tout homme doit vivre en société non seulement familiale, mais encore politique », etc. Car il suffit de comprendre que la nature de l'homme est, comme il l'a été déjà dit à propos de la connaissance des valeurs morales, celle d'un être, celle d'un vivant, celle d'une personne, pour que notre intellect pratique, disposé à cet effet par la « syndérèse », saisisse l'évidence immédiate de ces normes et se sente noétiquement obligé de les tenir pour vraies. Une philosophie, une métaphysique (ces deux termes sont pour nous aujourd'hui synonymes) — vulgaire sinon « scientifique » — y est nécessaire. Mais, enfin, la manière dont celle-ci fonde la morale (directement les normes morales premières) ne diffère en rien de la façon dont la science fonde la technique (ce terme désigne ici l'ensemble des règles de production des « œuvres utiles »).

§ 3. Justification des normes morales secondes

Les normes secondes sont, les unes, des conclusions déduites à partir des normes premières, les autres, leurs « compléments » librement statués par le législateur ou par l'agent moral lui-même. La justification de celles-ci diffère de ce fait de la justification de celles-là, comme nous l'avons déjà signalé en passant.

a) *Normes-conclusions et syllogisme normatif.*

Un très grand nombre de normes (de toute espèce : naturelles, humaines juridiques au sens restreint et de conscience) dérivent déductivement des normes antérieurement admises comme vraies et partant comme obligatoires. On les « vérifie », c'est-à-dire on met en évidence leur vérité, en montrant que le raisonnement par lequel on les obtient est logiquement correct et que sa ou ses prémisses est ou sont matériellement vraies. Car leur justification se fait par voie de raisonnement, comme on vient de le dire. La logique met ici à notre disposition diverses catégories de règles de raisonnement déductif (est déductif tout raisonnement obéissant à la règle fondée sur une loi logique). Ainsi peut-on utiliser d'abord les règles d'application universelle, à savoir celles qui sont garanties par les thèses du calcul propositionnel ou par les thèses du calcul des fonctions propositionnelles, si elles se prêtent par ailleurs à l'interprétation normative, par exemple la loi du calcul propositionnel : « Si, si p, alors q, et p, alors q » fonde la règle suivante (appelée *modus ponendo ponens* ou règle de détachement) : « Celui qui admet simultanément la période conditionnelle ' si p,

alors q' et son antécédent 'p' est en droit admettre séparément son conséquent 'q' ». Obéit à cette règle notamment le raisonnement suivant :

> Si Jean occasionne un dommage à autrui, alors il lui doit réparation.
> Or Jean occasionne un dommage à autrui.
> Donc il lui doit réparation.

La thèse du calcul des fonctions propositionnelles : « Si pour tout x fx, alors fa » (où « f » est le symbole d'une expression propositionnelle contenant, selon les cas, soit la variable nominale « x », soit le nom propre « a », nom de l'un des designata de la valeur correspondante de « x ») garantit, à son tour, la règle suivante dite *dictum de omni* : « Celui qui admet une proposition universelle est en droit d'admettre la proposition singulière obtenue à partir de la proposition universelle donnée grâce au remplacement du nom général figurant dans celle-ci par le nom propre de l'un de ses designata ». Appliquée à des normes, cette règle permet d'effectuer des raisonnements extrêmement simples et très fréquents dans le genre du suivant :

> Tout homme doit être charitable.
> Donc Jean doit être charitable.

Un autre groupe de règles logiques est formé par les règles fondées sur les thèses de la logique déontique, thèses tenant compte des particularités des termes déontiques tels que « ... doit faire... », « ... a droit de ne pas faire... », etc. Ainsi la thèse « si x doit faire α, alors x doit ne pas faire l'opposé de α » (où « x » est une variable nominale devant être remplacée par un nom de sujet d'action et « α » une variable nominale devant être remplacée par un nom d'action) garantit la règle suivante : « Celui qui admet la norme 'x doit faire α' est en droit d'admettre la norme 'x doit ne pas faire l'opposé de α' ». C'est grâce à cette règle que nous passons de la norme « il faut faire

le bien » à la norme « il faut éviter le mal » (« il faut ne pas faire le non-bien » où le « non » est une négation spécifique, la « négation axiologique » de l'action morale, désignant l'acte opposé à celui qui est nié).

Mais ce sont surtout les règles syllogistiques normatives qui trouvent de fréquentes et importantes applications. Sans revenir sur les détails historiques et logiques que nous avons eu l'occasion d'exposer dans la *Théorie des propositions normatives*, il suffit d'évoquer ici la structure générale du syllogisme normatif. Il est, en principe, analogue aux syllogismes de la première figure aristotélicienne pour les propositions que la logique traditionnelle appelle *de inesse* (par opposition aux propositions *de modo*). Mais pour obtenir la liste complète des syllogismes normatifs, il faut tenir compte du fait que les noms d'actions ou de sujets d'action peuvent être pris dans leurs extensions universelle, particulière ou singulière, combinées de toutes les manières possibles et dont le nombre dépasse celui des combinaisons représentées par les propositions A, E, I et O de la logique traditionnelle. La structure logique du syllogisme normatif ressemble cependant d'avantage à celle du syllogisme oblique. Son caractère normatif lui est donné par la majeure et la conclusion qui sont des propositions normatives. La mineure affirme soit l'identité d'une action ou d'un sujet d'action désigné(e) par deux expressions (noms ou descriptions) diverses, soit l'appartenance d'un élément (action ou sujet d'action) à une classe correspondante d'actions ou de sujets d'action, soit l'inclusion d'une classe d'actions ou de sujets d'action dans une autre classe correspondante, soit, enfin, quelque relation spécifique entre deux actions ou classes d'actions, relation telle que celle de partie à tout, de moyen (condition) à fin (conditionné) ou de cause à effet. En ce qui concerne les trois premiers cas, on peut distinguer encore dans chacun d'eux entre deux types de syllogismes normatifs selon que le moyen terme est le nom d'une action

ou d'une classe d'action, ou celui d'un sujet d'action, ou d'une classe de sujets d'actions (1).

La vérification des règles de conscience ne présente aucune particularité logique. Nous les justifions à l'aide d'un syllogisme normatif approprié. A cet effet, nous cherchons une norme générale pour en faire la prémisse majeure et une estimation concrète ou une proposition théorique singulière susceptible d'en être la mineure. Dans le premier cas nous avons affaire au syllogisme prudentiel normatif analogue au syllogisme prudentiel estimatif examiné plus haut. L'influence de la volonté et des tendances sensibles sur les estimations prudentielles se reflète naturellement dans les règles de conscience qui s'y rattachent. On retrouve donc, dans ce domaine, une hésitation semblable sur le contenu de la mineure ou, lorsque celui-ci est indiscutable, sur le choix de la majeure. Le célèbre « syllogisme de l'intempérant » examiné par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* illustre ce dernier cas. La mineure est certaine : « Ceci est un plaisir de telle et telle nature ». L'intempérant hésite sur la majeure : « Il faut rechercher un tel plaisir » ou « Il faut l'éviter »... Il va de soi que selon le choix de la majeure la conclusion sera : « Il faut le rechercher » ou « Il faut l'éviter ». De ce fait, saint Thomas dit, dans son commentaire que ce syllogisme est composé de quatre propositions (les deux majeures, la mineure et la conclusion). Ce n'est évidemment qu'une manière de parler mettant en lumière l'indécision de l'intempérant (2).

---

(1) Pour la structure logique du syllogisme normatif voir notre *Théorie des propositions normatives*, § 3 et § 4.

(2) ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1147 a 32. THOMAS D'AQUIN *In Ethicorum* n-o 1347 in fine.

b) *Normes-compléments et délégation normative.*

Mais toutes les normes morales secondes ne sont pas déductibles. Il y en a qui sont librement statuées soit par le législateur humain, soit par le sujet d'action lui-même. Les normes de cette catégorie, appartenant par ailleurs au groupe des normes juridiques, sont même de plus en plus nombreuses. Car la vie contemporaine exige une quantité toujours grandissante de normes hétéronomes humaines, autrement dit de normes juridiques au sens restreint, ayant précisément le caractère de normes-compléments. Au fur et à mesure que les relations sociales se compliquent, le bien commun demande de nouvelles règles précises pour les multiples situations où les directives générales de la loi naturelle se révèlent insuffisantes. Or, ce sont les normes-compléments, œuvre législative humaine par excellence, qui satisfont à cette demande en complétant — d'où leur nom — les principes naturels et leurs conclusions. Dans certains cas, ni les circonstances ni la raison n'imposent au législateur le contenu de la norme dont l'élaboration est cependant nécessaire, comme pour la circulation routière dont nous avons parlé plus haut. Doit-on circuler à droite où à gauche ? Peu importe. Ce qui importe c'est qu'il y ait une règle, la même pour tous (dans une société donnée). Elles sont donc tout à fait librement statuées, la nécessité de leur édiction ne supprimant point le libre choix de leur contenu. Cependant elles sont toujours conformes ou non à la loi naturelle et, par conséquent, vraies ou fausses. Mais comment justifie-t-on celles d'entre elles qui sont vraies et comment montre-t-on leur vérité ?

Nous avons déjà répondu à cette question, pour l'essentiel, en montrant que les normes-compléments sont, elles aussi, vraies ou fausses. Elles ne sont vraies, avons nous vu, que lorsqu'un *modus tollendo ponens* les rattache

à la loi naturelle. C'est donc à lui qu'on recourt pour vérifier une norme-complément. L'élucidation totale de cette vérification appelle cependant des explications supplémentaires, précisant les autres conditions de la vérité des normes de cette espèce.

L'un des principes de la loi naturelle, que nous avons déjà rencontré, oblige les hommes à vivre en société. Le contenu de ce principe peut être énoncé également de manière suivante : « Tout homme doit accomplir toute action exigée par le bien commun de la société dont il est membre. » Les hommes formant la société politique (et c'est bien d'elle qu'il s'agit, car la loi naturelle nous oblige en dernier lieu à vivre en société politique) se divisent en gouvernants et gouvernés. A l'aide du syllogisme normatif de type approprié, nous parvenons facilement aux conclusions suivantes : « Tout gouvernant doit accomplir toute action exigée par le bien commun de la société » et « Tout gouverné doit accomplir etc. ». Parmi les actions exigées des gouvernants par le bien commun de la société dont ils sont responsables figurent les actes de réglementation, par voie législative appropriée, des activités humaines qui en raison des circonstances de temps et de lieu ne peuvent rester non-réglées sans danger pour le bien commun de la société donnée. Les gouvernants doivent donc les régler.

La loi naturelle donne aux gouvernants, comme l'on voit, une délégation du pouvoir législatif. A condition de tenir compte des circonstances, de se laisser guider par la raison et de viser le bien commun, ceux qui en ont la charge peuvent statuer librement de nouvelles normes de conduite humaine, pourvu qu'ils restent dans les limites de la délégation législative naturelle et, le cas échéant, des délégations analogues positives s'ajoutant à la première. Car les constitutions confèrent le plus souvent le pouvoir législatif aux parlements, ceux-ci en délèguent

une partie aux ministres et autres organes du pouvoir exécutif, et ainsi de suite (1).

Ajoutons que la loi (2) humaine — jouant dans notre vie un rôle de plus en plus grand — est pratiquement l'œuvre de plusieurs personnes qui en élaborent divers fragments à des époques et dans des endroits divers. De là de nombreuses imperfections : lacunes, obscurités, contradictions... C'est pourquoi la loi humaine est obligée de créer, par voie de législation écrite ou coutumière (ce qui semble être le plus fréquent), un ensemble de règles, les règles d'interprétation du droit, qui en font partie et qui servent à en assurer la « complétude » et la « cohérence » (si l'on peut emprunter ces termes à la métathéorie des systèmes axiomatisés) en même temps que l'univocité et la clarté. Dans la mesure où ces règles conduisent à l'élaboration de nouvelles normes juridiques (au sens restreint) tout en différant des procédés purement logiques dont il a été question plus haut, elles se présentent comme un troisième moyen (à côté de la logique et de la délégation législative) de justification et de vérification des normes secondes juridiques.

Bref, c'est seulement lorsque les normes-compléments de caractère juridique sont édictées conformément à la délégation fondamentale et éventuellement aux délégations postérieures positives ainsi que, selon les cas, aux règles d'interprétation du droit, qu'elles sont vraies si, par ailleurs, les autres conditions déterminant l'essence et la validité de la norme juridique humaine sont remplies.

Il n'en va pas autrement des normes-compléments ayant le caractère de règles de conscience, bien qu'elles

---

(1) La structure hiérarchique du droit, a été particulièrement mise en évidence, comme on le sait, par H. KELSEN et son école.

(2) Ce terme désigne ici l'ensemble de normes juridiques humaines et non ce que les juristes appellent « loi » au sens le plus strict, à savoir la norme édictée par le pouvoir législatif, c'est-à-dire le plus souvent par le parlement.

ne dépendent — en tant précisément que normes morales autonomes — ni d'aucunes délégations positives ni d'aucunes règles d'interprétation. Car il existe, comme on s'en souvient, deux catégories de normes morales autonomes : les normes de type singulier-général et les normes de type singulier-singulier. En tant que règles de conscience, elles émanent, les unes comme les autres, d'un agent moral concret et sont de ce fait singulières. Mais les premières concernent une catégorie d'actions morales alors que les secondes ne se rapportent qu'à une action concrète. Or c'est des normes autonomes de ce premier type qu'il s'agit en ce moment. Comme nous l'avons déjà mentionné en passant, l'homme peut avoir besoin de normes semi-générales (générales du côté de l'action quoique singulières du côté du sujet d'action) qu'il ne peut déduire ni de la loi naturelle ni de la loi humaine. Or la loi naturelle qui l'oblige à faire tout ce qui est nécessaire pour sa perfection lui confère *ipso facto* la délégation, analogue à la délégation législative à l'adresse des gouvernants, de se donner les normes autonomes générales qu'exige sa vie morale. Statuées librement comme les normes-compléments de caractère juridique, ces règles générales de conscience sont vraies et partant obligatoires, comme cela a été dit plus haut, si elles sont, elles aussi, inspirées par les circonstances, conformes à la raison et visant le bien moral objectif de leur auteur. Il est donc clair que leur justification et vérification se présentent — *mutatis mutandis* — de la même manière que celles des normes-compléments de caractère hétéronome, juridique.

CHAPITRE VI

VALEUR LOGIQUE ET JUSTIFICATION RATIONNELLE DES IMPÉRATIFS MORAUX

La dernière partie de notre problème concerne la vérité et la justification rationnelle des impératifs moraux. La recherche de sa solution exige que la notion d'impératif moral soit serrée de près.

§ 1. Les impératifs moraux et leurs espèces

Le terme d'impératif moral réclame des explications. Car — abstraction faite des sens que lui confèrent d'autres auteurs — il possède les deux indiqués précédemment au cours de l'analyse de la proposition impérative, l'un large et l'autre restreint. Pris dans son acception large le terme « impératif moral » désigne tout jugement moral signifié par une proposition syntaxiquement impérative. Or nous savons que les normes morales revêtent fréquemment la forme syntaxique d'une proposition impérative. Dans ce cas le terme « impératif moral » désigne aussi des normes morales. Mais employé au sens restreint, son sens propre, il ne désigne que l'impératif proprement dit qui en tant que tel n'est jamais une norme. Pour savoir si l'on a affaire à une norme « déguisée » en impératif ou à un

véritable impératif, il faut vérifier si le jugement en question peut ou non revêtir la forme d'une proposition normative. Si cela n'est pas possible sans altération de la pensée signifiée, nous avons la preuve que le jugement en question est un impératif proprement dit. Car celui-ci est précisément un jugement qui ne peut avoir pour signe linguistique normal et direct qu'une proposition impérative. Il peut être signifié, avons-nous vu, par un regard, par un geste ou par une question. Mais regards et gestes ne sont pas des signes linguistiques ordinaires et une question ne signifie un impératif qu'indirectement, dans la mesure où elle le fait sous-entendre. Pour prendre un exemple, si la pensée signifiée par la proposition « aimez-vous les uns les autres » ne change pas si nous l'énonçons à l'aide de l'expression « vous devez vous aimer les uns les autres » ; c'est une norme. Mais si cette deuxième forme linguistique signifie en réalité une autre pensée, très voisine certes, mais néanmoins différente, la pensée signifiée par la première est un impératif. Lorsque le « fais-le ! » signifie un impératif proprement dit, il n'est jamais synonyme du « tu dois le faire ».

Car l'impératif proprement dit est ce jugement spécifique qui, adressé par un homme à un autre homme ou par un homme à lui même, est de par sa nature appelé à provoquer un comportement déterminé que celui-ci consiste en un *agere*, un *non agere*, un *non facere* ou un *pati* selon la terminologie de Petrazycki (1). Qu'il soit obéi ou non, il vient toujours après l'intention d'une fin, après une délibération sur les moyens possibles et après le choix du plus convenable, aussi simplifiés et instantanés que puissent être ces actes, quel qu'en soit l'ordre réel dans notre vie psychique consciente et qu'ils précèdent l'impé-

(1) Voir aussi à ce sujet, *Norm and Action* de M. von WRIGHT qui expose dans cette étude une théorie très intéressante du changement et de l'action.

ratif de près ou de loin dans le temps. Qu'on y obéisse ou non, tout impératif proprement dit est un ordre d'exécution qui veut être suivi et qui, s'il l'est, détermine directement le comportement de celui à qui il est adressé.

En effet, tout acte, que nous l'accomplissions nous-mêmes ou en chargions un exécuteur, vise une fin. Cette fin est nécessairement un bien pour nous. Car quelle raison aurions-nous de la poursuivre, si elle était pour nous à tout point de vue un mal ? Or tout bien est un être (ne serait-ce qu'un être possible ou même jugé — à tort — tel) pouvant être l'objet d'une tendance. Seulement ce qui n'est pas pur néant peut être susceptible (ou jugé tel) de satisfaire un désir. On ne peut par conséquent intenter une fin sans voir dans un être un bien exerçant sur nous un attrait auquel nous cédons et sans voir dans ce bien une fin de notre comportement.

Après le choix de la fin, c'est le problème des moyens qui se pose. Qu'il n'y en ait qu'un seul ou plusieurs possibles, il faut les connaître avant que la volonté tende vers eux. Dans le cas où plusieurs chemins conduisent à la fin visée, le plus convenable ne peut être choisi sans être connu comme tel. Que cet acte cognitif reste, comme il en a été question plus haut, à propos des jugements de conscience, sous une influence indirecte, mais décisive de la volonté et des tendances sensibles, est une autre affaire sur laquelle nous allons d'ailleurs revenir tout de suite.

En attendant, il est clair que ce qui se joue en nous avant l'accomplissement d'un acte quel qu'en soit l'exécuteur, nous-même ou une autre personne à laquelle nous donnons l'ordre d'agir à notre place, est une série d'actes cognitifs et volitifs, qu'ouvre le premier acte de connaissance d'un être, en sa qualité de bien sous tel et tel rapport, suivi immédiatement d'un mouvement de nos tendances s'orientant vers lui dans un premier désir. A partir de ce moment des actes cognitifs et volitifs se succèdent en

s'intercalant et en se conditionnant les uns les autres. Tout acte de connaissance entraîne un acte de désir et tout désir cause un nouvel acte de connaissance et ainsi de suite. De la connaissance d'un être reconnu comme un bien possible sinon réel nous arrivons au choix du moyen le plus convenable. Il ne reste qu'à passer à l'exécution, œuvre de la volonté et des organes qu'elle commande, quelle que soit la personne de l'exécuteur. Or c'est précisément l'impératif proprement dit qui est l'ordre d'exécution lancé par la raison pratique. Celle-ci intime à notre volonté ou à celle de la personne commandée : « Fais-le ! » ou « Ne le fais pas ! ».

Du fait que tout acte cognitif précédant une action (à l'exception, bien entendu, du premier, c'est-à-dire à commencer par celui qui reconnaît dans un bien notre fin possible) est conditionné par un acte volitif, plus nous descendons dans la série de ces actes vers l'impératif, et plus tout jugement de la raison pratique est chargé de vouloir. Le jugement discernant dans le bien entrevu une fin possible de notre agir est héritier du premier désir éveillé en nous par le bien en question. Le jugement déterminant les moyens possibles en vue de la fin choisie est en outre lourd de l'intention de celle-ci. Enfin le jugement arrêtant le moyen à mettre à exécution, tout en procédant de la raison, car c'est à elle qu'il appartient de juger, est en plus pratiquement déterminé dans son contenu, comme cela a été dit plus haut, par la volonté interrompant la recherche du moyen le plus approprié au moment où la raison examine celui qui convient le mieux aux désirs effectivement les plus forts en nous. Si le désir le plus fort est celui de la volonté orientée vers le bien moral objectif déterminé par la raison, l'influence de la volonté sur la raison est positive et le jugement énoncé par cette dernière sous la forme d'une estimation concrète (« Ceci est bon » par exemple) et partant d'une norme concrète (« Il faut le faire ») est vrai. Si le désir le plus fort est celui des tendances

sensibles ballotant la volonté et outrageant la raison, le jugement de conscience est faux.

Il est évident que la « charge volitive » du dernier jugement (1) pratique ordonnant l'exécution de l'action intentée est encore plus grande. Le fait qu'il reflète tout le vouloir conduisant à l'accomplissement de l'acte envisagé et ouvre son exécution par la volonté lui confère un caractère tout à fait spécifique. Il est encore le produit d'un acte intellectuel, mais en raison de tout le volitif dont il est lourd il échappe aux catégories de vérité et de fausseté, comme on va le voir.

Pour ne pas anticiper sur les développements ultérieurs, revenons à la question initiale de la proposition impérative et de ses espèces. Si celle-là se laisse définir en termes de la sémiotique mettant en évidence les éléments essentiels de sa structure linguistique, celles-ci ne peuvent être distinguées qu'en fonction de la nature du jugement signifié par la proposition impérative morale et auquel nous avons donné le nom d'impératif moral. Or ce nom désigne, avons-nous vu, soit une norme morale pouvant revêtir la forme linguistique d'une proposition impérative soit l'ordre d'exécution d'une action, ordre que l'homme s'adresse ou intime à une autre personne dont il désire l'action, lorsqu'ayant choisi la fin et le moyen le plus convenable, il passe à la réalisation de son dessein.

(1) Le terme de jugement se justifie encore ici par le fait qu'il sert à désigner le produit d'un acte intellectuel, produit dont le signe linguistique possède la structure syntaxique d'une proposition grammaticale.

§ 2. Valeur logique des impératifs moraux

A la lumière de cette conclusion, la question de savoir si les propositions impératives morales sont ou non vraies ou fausses se dédouble. Des deux sous-questions en lesquelles elle se scinde, la première concerne les propositions impératives signifiant au fond des normes morales, la seconde celles qui signifient des impératifs moraux proprement dits.

Les propositions impératives tombent-elles sous les catégories de vérité ou de fausseté ? Lorsque nous posions une question analogue au sujet des propositions estimatives et normatives, nous avons vu que rien ne s'opposait *a priori* à l'application à ces propositions de la formule générale déterminant la condition de vérité d'une proposition : « ' p ' est vrai si et seulement si p ». Peut-on remplacer les symboles « p » et «'p'» respectivement par une proposition impérative morale et par le nom de celle-ci ? On sent immédiatement la difficulté. « ' Fais-le ! ' est vrai si et seulement si fais-le ! », cette formule nous choque. Elle n'a pas de sens. Il en est de même, si nous remplaçons « p » par « Soyez fidèles » par exemple (au sens de « Vous devez être fidèles »).

En dépit des apparences les deux cas ne sont cependant pas identiques. Seule la première formule est totalement et irrémédiablement privée de sens. On en devine facilement la raison : elle est syntaxiquement mal construite parce qu'une expression ni vraie ni fausse — un impératif proprement dit — a été mise à la place de la variable propositionnelle « p » ne devant être remplacée que par une expression vraie ou fausse. Il n'en est pas de même de la deuxième formule. Car la variable « p » a été remplacée par la proposition impérative signifiant non un impératif proprement dit mais une norme (« soyez fidèles » signifie la même chose que « vous devez être fidèles »). Par conséquent, pour obtempérer à la règle à laquelle est soumis

tout remplacement dans la définition de la proposition vraie évoquée plus haut, il faut exprimer la norme en question au moyen d'une proposition non impérative mais normative. Nous obtenons alors une *well-formed formula* — s'il est permis de recourir à cette expression technique empruntée au langage logique anglo-saxon — dotée de sens et vraie ou fausse selon le cas. Si l'on en tient compte, on peut dire que les propositions impératives, signes pour telle ou telle raison — en dépit de leur forme grammaticale impérative — des normes morales, sont tout de même vraies ou fausses en vertu de la vérité ou de la fausseté des normes qu'elles véhiculent. Par contre, les propositions impératives contenant des impératifs moraux proprement dits ne sont ni vraies ni fausses, les impératifs en question échappant, à cause de leur nature imprégnée de volitif, aux catégories de vérité et de fausseté.

Privées des valeurs de vérité et de fausseté, les propositions morales ne possèdent-elles aucune valeur logique ? Ce qui précède ne justifie nullement une conclusion aussi pessimiste. Les propositions impératives morales ont bien une valeur logique parce qu'elles sont soumises à un ordre de rationalité que le logicien doit étudier au même titre que tout autre ordre de ce genre. En particulier, non seulement les impératifs-normes mais encore les impératifs proprement dits sont des conclusions de raisonnements qui les fondent rationnellement. Mais et les impératifs proprement dits et les impératifs-normes (ces derniers comme toutes les normes) ont en outre une valeur pratique : la valeur de validité (ils obligent et on leur doit obéissance) ou d'invalidité (ils n'obligent pas et l'on n'est pas tenu à obtempérer). Les normes (y compris les impératifs-normes) valent lorsqu'elles sont vraies. Les impératifs proprement dits valent lorsqu'ils découlent — par voie des raisonnements dont il sera question au paragraphe suivant — des normes et des estimations vraies. Ils sont alors rationnellement fondés. Partant, rien ne s'oppose à ce que les

propositions impératives morales signifiant des impératifs proprement dits soient appelées — par métonymie, mais seulement à ce titre — vraies ou fausses en tant que procédant de normes et d'estimations qui, elles, sont vraies ou fausses au sens strict de ces termes (1).

§ 3. Justification rationnelle des impératifs moraux et syllogisme impératif

La dualité des impératifs moraux signalée plus haut entraîne un dédoublement de leur justification rationnelle dont la première partie concerne les impératifs-normes et la seconde les impératifs proprement dits.

La justification des impératifs moraux-normes, étant au fond celle des normes, ne demande pas de nouvelles explications. La seule particularité pouvant être signalée apparaît au niveau du syllogisme (justification des impératifs-normes seconds). Car le syllogisme auquel on y recourt a pour prémisse majeure et conclusion des propositions impératives. En conséquence cette variante du syllogisme pratique (moral) mérite le nom de *syllogisme impératif*. Il va de soi que les règles auxquelles ce syllogisme doit obéir afin d'être logiquement correct sont celles du syllogisme normatif. Seule la justification ration-

(1) C'est seulement dans ce sens analogique (métonymique) que Kalle Sorainen semble attribuer aux impératifs les valeurs de vérité et de fausseté. En effet, il constate d'abord que la relation entre un impératif moral et la valeur morale fondamentale (*Grundwert*), relation de concordance (*UEbereinstimmung*), est analogue à la relation entre un jugement théorique et la vérité, relation de possession (*Besitzung*). Il affirme ensuite : « Un impératif peut être également considéré comme vrai ou faux selon qu'il concorde ou non avec sa valeur fondamentale ». (Sorainen, *Der Modus und die Logik*, p. 204).

nelle des impératifs moraux proprement dits requiert donc notre attention.

Elle obéit à des règles extralogiques de raisonnement fondées sur les thèses suivantes de la philosophie de l'action :

(a) Si tu dois le faire, alors fais-le !

(b) Si tu ne dois pas le faire, alors ne le fais pas !

(Le pronom « le » tient ici la place du nom d'une action concrète). Ces thèses, évidentes en elles-mêmes, fondent les règles de raisonnement commandant l'admission des impératifs moraux (proprement dits) rationnellement justifiés. La thèse (a) permet d'énoncer la règle : « Celui qui tient pour vraie la règle de conscience : 'Tu dois le faire' est en droit de tenir pour obligatoire l'impératif : 'Fais-le !' ». (Le lecteur formulera facilement seul la règle fondée par la thèse (b)). Les impératifs moraux proprement dits sont rationnellement fondés si les règles de conscience auxquelles renvoient les règles de raisonnement découlant des thèses (a) et (b) sont vraies.

Pour terminer mettons en relief la théorie de l'intellect qui sous-tend la présente étude et dont les dernières considérations sur les impératifs permettent de prendre conscience. L'intellect est assurément une puissance cognitive. Il est même la puissance cognitive par excellence. Par rapport à elle les facultés cognitives sensitives ne jouent qu'un rôle préparatoire (ce qui ne l'empêche pas d'être à sa façon décisif puisque fondamental). Mais le nom de puissance cognitive donné à l'intellect, aussi justifié qu'il soit, relève tout de même de cette espèce de synecdoche qui étend au tout le nom de la partie la plus éminente. Car l'intellect effectue non seulement les opérations cognitives proprement dites : formation des concepts, énonciation des jugements, élaboration des raisonnements, mais encore celles qui les précèdent comme les interrogations, celles qui les accompagnent quelquefois comme

les exclamations et celles qui les prolongent dans certains cas comme les actes d'intimation. Le produit de tout acte intellectuel revêtant la forme linguistique d'une proposition grammaticale est bien un jugement, mais un jugement au sens large. Nous réservons le nom de jugement au sens restreint au jugement vrai, faux ou probable.

Cette distinction rejoint la théorie, bien connue et signalée plus haut, de Husserl divisant les actes mentaux en objectivants et non-objectivants, seuls les premiers étant vrais ou faux. Et la présente étude des impératifs moraux nous amène à adopter la thèse du grand fondateur de la phénoménologie, thèse sur laquelle insiste avec raison M. Cossio dans son article consacré à la norme et à l'impératif chez Husserl et selon laquelle la césure séparant les actes objectivants des actes non-objectivants passe entre les normes et les impératifs, les impératifs proprement dits bien entendu, ceux-ci appartenant déjà à la deuxième catégorie d'actes mentaux tandis que celles-là font encore partie de la première.

Ceci nous permet finalement de préciser les rapports existant entre la vérification et la justification rationnelle. Cette dernière comporte toujours une vérification, mais ne s'y identifie pas nécessairement. On le voit à l'exemple des impératifs moraux proprement dits qui peuvent être rationnellement justifiés par renvoi aux normes (règles de conscience) morales susceptibles de vérification, tandis qu'ils ne peuvent pas l'être eux-mêmes parce que se situant au-delà du vrai et du faux.

Revenus ainsi à la justification des impératifs, notons en marge que les normes permissives (accordant une possibilité de faire « bilatérale », c'est-à-dire la possibilité de faire et de ne pas faire) ne donnent directement naissance à aucun impératif proprement dit, parce qu'elles sont par définition générales au moins du côté de l'action sur laquelle elles portent.

Car seules les actions humaines considérées *in abstracto*,

les circonstances dans lesquelles agiront leurs auteurs mises à part, peuvent être moralement « indifférentes », c'est-à-dire ni bonnes ni mauvaises « en acte », mais tout de même bonnes « en puissance ». Par contre toute action concrète envisagée en tant que telle, *in concreto*, est soit bonne soit mauvaise. C'est pourquoi les normes morales singulières tant du côté de l'action que du côté du sujet d'action, les seules qui fondent les impératifs moraux proprement dits, sont « impératives » (1) ou prohibitives, jamais permissives.

D'autre part, comme c'est toujours un syllogisme normatif qui justifie la norme singulière de laquelle provient à son tour tel ou tel impératif proprement dit, on peut considérer celui-ci comme une conclusion indirecte du syllogisme normatif en question. Aristote allait ici plus loin encore et donnait par métonymie le nom de conclusion du syllogisme normatif à l'action consécutive à l'impératif.

En résumé, si on laisse de côté les impératifs-normes dont la justification rationnelle (vérification) se réduit à celles des normes morales auxquelles ils s'identifient, la justification rationnelle des impératifs moraux proprement dits (laquelle n'aboutit plus à leur vérification parce qu'ils échappent aux catégories du vrai et du faux) se joue — par delà les règles basées sur les thèses (a) et (b) — d'abord sur le plan des normes morales et en dernier lieu sur celui des estimations morales qui les fondent et qui peuvent en outre tenir place de la prémisse dans certains syllogismes normatifs.

---

(1) L'épithète adéquate fait défaut.

CONCLUSION

La question soulevée dans cette étude n'étant pas nouvelle, il a été nécessaire d'examiner d'abord les arguments pour et contre intervenant dans la discussion. Ces derniers ne nous ayant pas paru convaincants ni les premiers pleinement satisfaisants, nous avons essayé de repenser systématiquement tout le problème.

Les partisans de la « thèse négative » refusent aux propositions morales estimatives et normatives les valeurs de vérité et de fausseté parce qu'ils ne voient pas comment elles pourraient être vérifiées. Aussi attribuent-ils les estimations et normes de conscience à quelque facteur irrationnel en même temps qu'ils méconnaissent l'évidence analytique des estimations et normes générales. Ils supposent par conséquent, comme le remarque avec perspicacité Reid, que les estimations et normes morales, pour être vérifiées, devraient être déduites des propositions théoriques ce qui est logiquement impossible. Une théorie de la connaissance exagérément empiriste et une métaphysique tronquée (la seule qu'une telle théorie de la connaissance permete) empêchent les « négativistes » d'avoir une vue exacte de l'homme, de saisir l'intellect (la raison) humain(e) dans la totalité de ses fonctions cognitives (connaissance théorique et connaissance pratique : d'une part morale et de l'autre « poïétique ») et dans la multiplicité de ses dispositions à connaître. En effet, ils méconnaissent la *sagesse morale* (en tant que disposition globale

à la connaissance du vrai moral) et ses composantes : la *syndérèse*, habitus des estimations et normes morales analytiquement évidentes, la *prudence*, aptitude à la connaissance morale empiriquement évidente, et la disposition à la connaissance morale discursive, appelée par les anciens « *science pratique* » au sens technique qu'ils donnaient à ce terme (1). En conséquence ils attribuent aux tendances, émotions ou volonté, le rôle joué dans la vie morale, en réalité, par l'intellect (la raison). En outre, le refus des valeurs de vérité et de fausseté aux propositions morales les conduit à nier la possibilité de la logique proprement dite des estimations ou des normes, confondues d'ailleurs le plus souvent, les unes et les autres, avec les impératifs (ce qui s'explique aisément dans une optique volontariste).

Les tenants de la réduction de la connaissance morale à la connaissance théorique (tentative entièrement vaine) mis à part, la « thèse positive » est défendue tant par les émotionalistes que par les rationalistes. Mais l'émotionalisme des partisans de la « thèse positive » n'est pas plus convaincant que celui des défenseurs de la « thèse négative ». En fait, seule une fausse conception de la valeur séparée de l'existence peut justifier la théorie de l'émotion-organe de l'estimation. Et quant au rationalisme (intellectualisme), en dépit des idées très justes qu'on trouve chez ses tenants, il n'est exposé nulle part de manière suffisamment explicite, complète, systématique, métaphysiquement approfondie et logiquement précise. Ses insuffisances invitaient donc qu'on y suppléât, ne serait-ce que partiellement et provisoirement, en tentant l'ébauche d'une première synthèse.

(1) Le fait que les termes modernes nous manquent pour parler de la théorie des ἕξεις intellectuelles, ce qui nous oblige à exhumer les « syndérèses » et les « habitus » du moyen âge, prouve dans quel oubli elle est tombée bien qu'elle soit exacte et importante.

Nous avons à cet effet défini la proposition morale comme proposition estimative, normative ou impérative se caractérisant *et* par sa structure syntaxique *et* par son contenu. Son analyse métaphysique a permis de constater que les expressions ayant la structure syntaxique d'une proposition estimative, normative et même impérative (lorsqu'il s'agit notamment d'impératif-norme) tombent sous les catégories du vrai et du faux et que la définition classique de la vérité peut leur être appliquée comme aux propositions théoriques. Et en ce qui concerne la soi-disant définition de la « vérité morale » (attribuée injustement semble-t-il à Aristote par s. Thomas), pour exacte qu'elle soit en tant que caractérisation de l'influence des tendances sur les jugements prudentiels, elle n'est qu'une manière de parler mettant en évidence le rôle de l'« appétit droit » et, loin de remplacer dans ce secteur la définition « classique » de la vérité, elle l'appelle et la confirme. Il n'y a qu'une définition de la vérité comme il n'y a qu'un intellect bien qu'il s'appelle, selon la fonction cognitive remplie, tantôt théorique tantôt pratique. Sa validité s'étend donc à tout le domaine des estimations et des normes morales, y compris les jugements de conscience. Et si la formule de s. Thomas dépasse réellement, dans certains cas exceptionnels (ignorance invincible de l'état objectif des choses), sa signification, elle ne « définit » qu'une « vérité morale » au sens figuré. Seuls les impératifs proprement dits ne sont ni vrais ni faux, mais uniquement obligatoires ou non, parce que la raison qui les énonce est ici au service de la volonté dont elle précède et déclenche l'entrée en jeu.

La justification rationnelle des propositions morales premières (autres que les impératifs proprement dits) se fait par la mise en relief de leur évidence analytique ou empirique. Celle des estimations et normes morales secondes à l'aide d'un raisonnement déductif approprié (syllogisme estimatif ou normatif sinon quelque autre forme de rai-

sonnement normatif) avec le concours, pour les normes-compléments, des règles spécifiques liées à la « délégation » du pouvoir de statuer des normes hétéronomes ou autonomes, donnée par la loi naturelle aussi bien aux agents moraux en tant que tels qu'à leurs gouvernants. (Dans le cas des normes juridiques humaines peuvent entrer en jeu les règles de leur interprétation). La justification de la force obligatoire des impératifs moraux proprement dits s'opère également au moyen des règles spécifiques (règles basées sur les thèses (a) et (b) qui reportent d'ailleurs tout le poids de cette justification sur celle des normes et estimations correspondantes.

La réalisation de cette tâche principale nous a fourni l'occasion d'exécuter, chemin faisant, plusieurs travaux complémentaires. Ainsi avons-nous d'abord esquissé une classification de toutes les propositions réparties en groupes selon la manière dont elles dirigent ou peuvent diriger l'action. Nous avons ensuite ébauché une axiologie morale (postérieure et non antérieure à une ontologie) réaliste et existentielle, où l'existence, valeur ontologique de base, fonde la valeur morale. Nous avons aussi dessiné à grands traits le système des règles de l'agir, c'est-à-dire le système des règles morales au sens large, divisées diversement en normes naturelles et normes humaines, en normes morales au sens restreint et normes juridiques au sens également restreint, en normes hétéronomes ou juridiques au sens large et normes autonomes ou règles de conscience générales et singulières. Il a été aussi indispensable d'introduire plusieurs notions de logique des estimations, des normes et des impératifs. Nous avons été amené à cette occasion à suggérer une modification de la notion de valeur logique identifiée jusqu'ici — à tort semble-t-il — à la vérité et à la fausseté (si l'on laisse de côté la probabilité avec l'infinité de ses degrés). Nous avons en effet proposé de lui substituer une théorie de la pluralité des valeurs logiques (valeurs des raisonnements, des concepts, de diverses catégories

de jugements, etc.) ayant toutes en commun de susciter l'intérêt du logicien dont les travaux permettent à la fin, grâce aux moyens qu'il met en œuvre, de les définir avec précision. Enfin, tout au long de ces pages s'est profilée la « vertu cardinale » de prudence dont nous avons essayé de montrer la nature et le rôle.

Au terme de cette étude, la morale — et avec elle la loi humaine (lorsqu'elle est une loi véritable, réalisant l'essence de la loi si bien définie par Thomas d'Aquin (1) et non seulement une apparence de loi) — se présente comme une connaissance intellectuelle où la volonté et les tendances sensibles ont, certes, leur mot à dire, quelquefois même décisif, mais qui reste cependant l'œuvre de la raison. Que celle-ci mérite à ce titre le qualificatif de raison pratique en tant que remplissant sa fonction de connaissance visant la direction de l'action humaine, ne change rien au fait qu'il s'agit de la raison et non de la volonté ou de l'émotion fût-elle l'organe de l'estimation et non le sentiment du plaisir.

Ceci dit, il reste certain que la connaissance morale seule ne rend pas l'homme moralement bon et, qui plus est, que la connaissance morale n'atteint pas toute la vérité morale nécessaire au moyen des seules dispositions cognitives. Pour que la raison puisse remplir son rôle dans la vie morale, il est indispensable que la volonté et les tendances sensibles ne l'en empêchent pas. A cet effet l'homme doit posséder, à côté des dispositions intellectuelles, des dispositions morales (dispositions de la volonté) positives (vertus) ébauchées sinon pleinement formées. Car la prudence, pièce maîtresse de la connaissance morale, est autant conditionnée par les vertus morales qu'elle en est la conductrice selon la métaphore des anciens. (Nous avons vu qu'en l'admettant nous ne tournions pas en

(1) *Summa Theologica* I-æ II-æ, 2. 99.

rond, tout comme nous ne versions dans aucun cercle vicieux en affirmant l'interdépendance de la raison et de la tendance, constatée à propos de la définition thomiste de la « vérité morale »).

Bref, l'homme n'est pas raison seule. Il est aussi sens, « cœur » et volonté. Et puisque, par dessus la multiplicité et la diversité de ses puissances et de leurs organes, il est un tout organique, sa bonté, sa perfection morale, dépend du bon fonctionnement de chacune de ses composantes. Il est donc normal que la connaissance morale, quoique œuvre de la raison, soit dans une certaine mesure tributaire des dispositions de la volonté, de la vie affective, des tendances sensibles, ou entourée d'un halo émotionnel signalé déjà par Price. Pourtant, quels que puissent être en nous l'accompagnement du rationnel par l'irrationnel, voire l'influence de celui-ci sur celui-là, la morale — et avec elle le droit — sont réellement connaissance ainsi que nous avons essayé de le montrer, connaissance spécifique certes en ce sens que connaissance du bien et du mal, mais connaissance intellectuelle tout de même, tombant de ce fait sous les catégories du vrai et du faux.

Bordeaux, le 17 *octobre* 1966,
vu, LE DOYEN,
L. PAHY.

Vu et permis d'imprimer,
Bordeaux, le 21 *octobre* 1966,
LE RECTEUR,

pour le Recteur,
LE VICE-PRÉSIDENT
DU CONSEIL DE L'UNIVERSITÉ.

OUVRAGES CITÉS

AMSELEK (Paul). — *Méthode phénoménologique et théorie du droit.* Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1964,

Compte rendu du livre de C. Cossio *Teoria egologica del derecho. Su problema y sus problemas (Archives de Philosophie du Droit,* 9 (1963), pp. 311-313).

ANDERSON (Alan Ross). — *The Formal Analysis of Normative Systems,* New Haven, Yale University, 1956 (Technical Report nº 2, Office of Naval Research Contract No. SAR Nonr-609 16), Group Psychology Branch.

A Reduction of Deontic Logic to Alethic Modal Logic (Mind 67 (1958), pp. 100-103).

The Logic of Norms (Logique et Analyse I (1958), pp. 84-91).

ANDERSON (Alan Ross), MOORE (Omar Khayyan) — *The formal analysis of normative concepts (American Sociological Review,* XII (1957), pp. 9-17).

ANDRÉ-VINCENT (I.), o.p. — *La notion moderne de droit naturel et le volontarisme (de Vitoria et Suarez à Rousseau) (Archives de Philosophie du Droit,* 8 (1963), pp. 237-259).

ARISTOTE. — *L'Ethique à Nicomaque.* Introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier, o.p., et Jean-Yves Jolif, o.p., 3 t., Louvain, Publications Universitaires de Louvain et Paris, Editions Béatrice Nauwelaerts, 1958-1959.

Les Seconds Analytiques, traduction par J. Tricot, Paris, Vrin, 1947.

Ethica Nicomachea recognovit Franciscus Susemihl, editio tertia curavit Otto Apelt, Lipsiae in aedibus, B.G. Teubneri, 1912.

Metaphysica recognovit W. Christ, Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1906.

AUBENQUE (Pierre). — *La Prudence chez Aristote,* Paris ,P.U.F., 1963.

AYER (Alfred-Jules). — *Langage, Truth and Logic*, New-York, Dover, s.d., traduit de l'anglais (d'après la 1re édition) par Joseph Ohana, *Langage, Vérité et Logique*, Paris, Flammarion, 1956 (copyright).

BEATTIE. — *Eléments de science morale*, traduit de l'anglais par M.C. Mallet, t. I et II, Paris, Maire-Nyon, 1790-1793.

BEAULAVON (Georges). — Introduction à *La Profession de foi du vicaire savoyard*, de J.J. Rousseau, Paris, Librairie Hachette, 1937 (c.r.).

BERG (Jan). — *A note on deontic logic (Mind* 69 (1960), pp. 566 s.).

BERGSON (Henri). — *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934. Introduction au *Pragmatisme* de W. James, voir JAMES.

BOHNERT (Herbert Gaylord). — *The semiotic status of commands (Philosophy of science* 12 (1945), pp. 302-315).

BONITZ (Hermann). — *Index Aristotelicus* (Aristotelis *Opera* edidit Academia Regia Borussica, vol. V, Berolini, Reimer, 1870).

BRENTANO (Franz). — *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, F. Meiner, 1934.

UEber den apriorischen Charakter der ethischen Prinzipien (Vom Ursprung etc., Anhang I, pp. 109-112).

Vom Lieben und Hassen (Vom Ursprung, etc., Anhang IX, pp. 142-168).

Grundlegung und Aufbau der Ethik, Bern, Francke, 1952.

BRETON (Stanislas). — *L'Etre Spirituel*, Lyon-Paris, E. Vitte, 1962.

BROWN (Thomas). — *Lectures on the philosophy of human mind*, Edinburgh, Black, 1851, 19e éd.

CAIETANUS (Thomas de Vio). — *Commentaria*, voir Thomas Aquinatus.

CAMPBELL (George). — *The philosophy of rhetoric*, London, W. Strahan, 1776, t. I et II.

CASTAÑEDA (Hector Neri). — *Un sistema general di lógica normativa (Dianoia* III (1957), pp. 303-333).

Obligation and modal logic (Logique et Analyse 3 (1960), pp. 40-48).

CLARKE (Samuel). — *Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle (Œuvres Philosophiques de Samuel Clarke)*, Paris, Charpentier, 1843, pp. 189-321, traduit de l'anglais par Ricotier.

COMBÈS (Joseph). — *Le dessein de la sagesse cartésienne*, Lyon-Paris, E. Vitte, 1960.

CONTE (Amedeo G.). — *Bibliografia di logica giuridica (Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* XXXVIII (1961), pp. 120-144).

CORPUS IURIS CIVILIS, Berolini apud Weidmannos MCMXXVIII, v. I. *Institutiones* recognovit Paulus Krüger.

COSSIO (Carlos). — *Teoria egologica del derecho*, Buenos-Aires, Ed. Losada, 1944.

Norma, derecho y filosofia (La Ley, Buenos-Aires, 43 (1946), pp. 969-1000, réimprimé sous le même titre dans *Información Jurídica*, Marid, 42 (1946) et traduit en allemand sous le titre *Norme, Recht und Philosophie* dans *Osterreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* (1947, 4).

La norma y el imperativo en Husserl. Notas analiticas para su estudio (Revista de la Facultad de Derecho, nº 23, 1951, Buenos-Aires) réimprimé en français sous le titre *La norme et l'impératif chez Husserl. Notes analytiques pour en faire l'étude* dans *Mélanges en l'honneur de Paul Roubier*, t. I : *Théorie générale du droit et droit transitoire*, Paris, Dalloz-Sirey, 1961, pp. 145-198).

La intuición, el pensemiento y el conocimiento jurídicos, La Ley 63 (1951), pp. 863-874) traduit en anglais par Arthur Goddard sous le titre *Intuition, Thought and Knowledge in the Domain of Law* dans *Philosophy and Phenomenological Research*, XIV (1953/1954), pp. 470-493).

Teoria de la verdad juridica (I. *Circumstancia de la aparición egologica (La Ley* 67 (1952), pp. 752-767) ; II. *El ser de la norma (La Ley* 68 (1952), pp. 759-771) ; III. *El conocimiento de protagonista (La Ley* 69 (1953), pp. 723-738) ; IV. *La bi-valencia de la verdad y el error como fuerza de convicción y como arbitrariedad (La Ley* 70 (1953), pp. 747-763).

COUSIN (Victor). — *Cour de l'histoire de la philosophie moderne*, 1re série, t. II. *Histoire des derniers systèmes de la philosophie moderne sur les idées du vrai, du beau et du bien*, Paris, Ladrange-Didier, 1846.

CUDWORTH (Ralph). — *A treatise concerning eternal and immutable morality*, London, Knapton, 1731.

DERATHÉ (Robert). — *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, P.U.F., 1948.

DESCARTES (René). — *(Œuvres de)* publiées par Charles et Paul Tannery, Paris, Leopold Cerf, 1903, t. V. Correspondance (mai 1647 - février 1650).

DUBISLAV (Walter). — *Zur Unbegründbarkeit der Forderungssätze (Theoria* III (1937), pp. 330-342).

DUGUIT (Léon). — *Etudes de droit public.* I. *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, Paris, Fontemoing, 1901.

Traité de droit constitutionnel, Paris, Fontemoing (Boccard), t. I, 2e édit. 1921, 3e édit. 1927.

DUPUY (Maurice). — *La philosophie de Max Scheler*, t. I et II, Paris, Presses Universitaires de France (P.U.F.), 1959.

DÜRR (Karl). — *Der logische Positivismus*, Bern, A. Francke Aq. Verlag, 1948 *(Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie* hsg. von I.M. Bochenski).

FOREST (Aimé). — *L'expérience de la valeur (Revue néoscolastique de philosophie* 43 (1940), pp. 5-20).

GAIFFE (Félix) et autres. — *Grammaire Larousse du XXe siècle*, Paris, Librairie Larousse, 1936.

GAUTHIER (René Antoine). — voir ARISTOTE.

GILSON (Etienne). — *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929.

La philosophie au Moyen Age, Paris, Payot, 1952.

Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales, Paris, Vrin, 1952.

L'être et l'essence, Paris, Vrin, 1962 (2e édit.).

GOBLOT (Edmond). — *Le système des sciences*, Paris, Colin, 1922. *La logique des jugements de valeur*, Paris, Colin, 1927.

GREGOROWICZ (Jan). — *Z problemów logicznych stosowania prawa (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Lódzkiego*, seria I. Nauki humanistyczno-spoleczne, zeszyt 32. Logika).

GROTII (Hugonis). — *De iure belli ac pacis* libri très... Amsterdami apud Johannem Blaev MDCXLVI ; traduit en français sous le titre *Le droit de la guerre et de la paix*, nouvelle traduction par Jean Barbeyrac, Basle, Thourneisen, 1746.

GRUE-SOERENSEN (Kurt). — *Imperativesätze und Logik. Begegnung einer Kritik (Theoria* V (1939), pp. 195-202).

HARE (R.M.). — *The Langage of Morals*, Oxford, at the Clarendon Press, 1952.

HARTMANN (Nicolai). — *Ethik*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter et Co, 1926.

Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter et Co, 1935.

Vom Wesen sittlicher Forderung (Kleinere Schriften, Bd I. *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter et Co, 1955).

Les principes d'une métaphysique de la connaissance, t. I et II, Paris, Aubier, 1945-1946, traduit de l'allemand par Raymond Vancourt (collection « Philosophie de l'esprit »).

HEDENIUS (Ingemar).— *UEber den alogischen Charakter der sogenannten Werturteile (Theoria* V (1939), pp. 314-329).

HUME (David). — *Traité de la nature humaine*, traduit de l'anglais par André Leroy, Paris, Aubier, 1946.

Enquête sur les principes de la morale, traduit de l'anglais par André Leroy, Paris, Aubier, 1947.

HUNTER (Geoffrey).— *Hume on* is *and* ought *(Philosophy* XXXVII (1962), pp. 149-152).

HUSSERL (Edmund). — *Logische Untersuchungen*. Erster Band. *Prolegomena zur reinen Logik*. Zweite umgearbeitete Auflage, Halle a. d.S., Max Niemeyer, 1913, trad. française d'Hubert Elie *Recherches Logiques*. Tome premier, *Prolégomènes à la logique*, Paris, P.U.F., 1959 ; Zweiter Band. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. I. Teil. Zweite umgearbeitete Auflage, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1913 (vierte Auflage (1928) unveränderter Abdruck der zweiten Auflage), traduit en français par Hubert Elie avec la collaboration de Lothar Kelkel et René Scherer. Tome second, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Première partie : Recherche I et II. Paris, P.U.F., 1961 ; Zweiter Band *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. II Teil. Dritte unveranderte Auflage, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1922, traduit en français par Hubert Elie avec la collaboration de Lothar Kelkel et René Scherer. Tome troisième. *Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*. Deuxième partie : Recherche VI, Paris, P.U.F., 1963.

Méditations Cartésiennes, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Pfeiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1953.

HUSSON (Léon). — *L'intellectualisme de Bergson*, Paris, P.U.F., 1947.

HUTCHESON (Francis). — *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu*, t. I et II, traduit de l'anglais Amsterdam, 1750.

Système de philosophie morale, traduit de l'anglais par Eidus, t. I et II, Lyon, Regnault, 1770.

JAMES (Williams). — *Le Pragmatisme*, traduit de l'anglais par E. Le Brun, Paris, Flammarion, 1911.

JOERGENSEN (Joergen). — *Imperatives and Logic (Erkenntnis* VII (1937/1938), pp. 288-296).

JOLIF (Jean-Yves). — voir ARISTOTE.

JOUFFROY (Théodore). — *Introduction to ethics*, trad. angl. de W.H. Channing, Boston, Munroe, 1848, 2 t.

KALINOWSKI (Jerzy ou Georges) — *Théorie des propositions normatives (Studia Logica* I (1953), pp. 147-182).

La théorie aristotélicienne des habitus intellectuels (Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 43 (1959), pp. 248-260).

Teoria poznania praktycznego, Lublin TNKUL, 1960.

Métathéorie du système des règles de l'agir (Revue de l'Université d'Ottawa 31 (1961), pp. 183*-212*).

Introduction à la logique juridique, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1965.

KANT (Immanuel). — *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1963, 3e éd.

Critique de la raison pratique, traduit de l'allemand par François Picavet, Paris, P.U.F., 1960.

Fondements de la métaphysique des mœurs, traduit de l'allemand par Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1962.

Eléments métaphysique de la doctrine du droit, traduit de l'allemand par Jules Barni, Paris, Durand, 1853.

KAPLAN (Abraham). — *Are Moral Judgements Assertions ? (The Philosophical Review* LI (1942), pp. 280-303).

KELSEN (Hans). — *Théorie pure du droit*, traduit de l'allemand, Neuchâtel, Editions de la Baconnière (37), 1953 ; traduction française de la 2e édition de la « Reine Rechtslehre » par Charles Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962.

KRAPIEC (Mieczystaw Albert). — *Realizm ludzkiego poznania*, Poznan, Pallottinum, 1959.

KOTARBINSKI (Tadeusz). — *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wroclaw-Warszawa, Zaklad Naukowy im. Ossolinskich - Wydawnictwo, 1961, wyd. II przejrzane.

KRAUS (Oskar). — Avant-propos à l'édition de 1934 de *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, voir BRENTANO.

LALANDE (André). — *Sur une fausse exigence de la raison dans la méthode des sciences morales (Revue de métaphysique et de morale* 15 (1907), pp. 18-33).

Du parallélisme formel des sciences normatives (Revue de métaphysique et de morale 19 (1911), pp. 527-532).

La raison et les normes, Paris, Hachette, 1948.

LANDE (Jerzy). — *Nauka o normie prawnej (Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, Sectio G Ius, vol. III, Lublin, 1956, p. 1-62 avec un résumé en allemand).

LAVELLE (Louis). — *Traité des valeurs*, t. I, Paris, P.U.F., 1955.

LEDENT (Adrien). — *Le statut logique des propositions impératives (Theoria* 8 (1942), pp. 262-271).

LEIBNIZ (Gottfried Wilhem). — *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (God. Guil. Leibnitii *Opera Philosophica* quae exstant latina gallica germanica omnia... instruxit Johannes Eduardus, Erdmann Berolini sumptibus G. Eichleri, 1840, pars prior pp. 194-418).

LEMMON (E.J.), NOWELL-SMITH (P.H.). — *Escapism : the Logical Basis of Ethics (Mind* n.s. 59 (1960), pp. 289-300).

LEWIS (Clarence Irving). — *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, The Open Court Publishing Campany, Illinois, 1950.

LOCKE (John). — *L'essai sur l'entendement humain (Œuvres de Locke et de Leibniz*, Paris, Firmin-Didot, 1829, traduction de l'anglais de Coste, revue par Thurot).

LÖHRICH (Rolf). — *UEber Unverbindlichkeit, Verbindlichkeit und Warheit einer Normlehre, bezw, Normwissenschaft (Actualités scientifiques et industrielles*, nº 540, Travaux du IXe Congrès International de Philosophie, Paris, Hermann, 1937, pp. XI.71-XI-77).

LOTZE (Herman). — *Logik, Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. Leipzig, Hirzel, 1874.

MALLET. — Voir BEATTIE.

MARITAIN (Jacques). — *Art et Scolastique*, Paris, Louis Rouart et Fils, 1927.

Le philosophe dans la cité, Paris, Alsatia, 1960.

La philosophie morale, t. I, Paris, Gallimard, 1960.

MASSON (Pierre Maurice). — *La « Profession de foi du Vicaire Savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*, Fribourg-Paris, Librairie de l'Université-Hachette, 1914.

MAYER (Emmanuel). — *Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann*, Meisenheim am Glan, Weltkulturverlag Anton Hain, 1952.

MICHEL (A.). — *Volontarisme (Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey, 1950, t. XV, pp. 3309-3322).

MISES (Richard von). — *Positivism*, Cambridge, Harvard University Press, 1951.

MONTAGNES (Bernard). — *Le Bulletin de la Philosophie (Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XLV (1961), pp. 714-720).

MOORE (George Edward). — *Principia Ethica*, Cambridge, 1954[6].

The nature of moral philosophy (Philosophical Studies, London, 1922).

MOORE (Omar Khayyam). — Voir ANDERSON-MOORE.

MORITZ (Manfred). — *Der praktische Syllogismus und das juristische Denken (Theoria* XX (1954), pp. 78-127).

MOTULSKY (Henri). — Compte rendu de l'article de C. COSSIO *Teoria egologica y teoria pura (Archives de Philosophie du Droit*, 1953/1954, pp. 282-285).

NAESS (Arne). — *Do we know that basis norms cannot be true or false ? (Theoria* XXV (1959), pp. 31-53).

La validité des normes fondamentales (Logique et Analyse 1 (1958), pp. 4-13).

We still do know that norms cannot be true or false. A reply to Dag Oesterberg (Theoria XXVIII (1962), pp. 205-209).

NEURATH (Otto). — *Le Développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique (Actualités Scientifiques et Industrielles*, 290), Paris, Hermann, 1935.

OESTERGBERG (Dag). — *We know that norms cannot be true or false. Critical comments on Arne Naess Do we know... (Theoria* XXVIII (1962), pp. 200-204).

OFSTAD (Harald). — *Objectivity of norms and value-judgements according to recent skandinavian philosophy (Philosophy and Phenomenological Research* 12 (1951), pp. 42-68).

OSSOWSKA (Maria). — *Podstawy nauki o moralnosci*, Warszawa, Czytelnik, 1947.

PARODI (Dominique). — *Le problème moral et la pensée contemporaine*, Paris, Alcan, 1921.

PASCAL (Blaise). — *Pensées et Opuscules*, publiés... par Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1949.

PLATON. — *Le Politique (Œuvres complètes*, t. IX, 1re partie, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1960).

POINCARÉ (Henri). — *Dernières Pensées*, Paris. Flammarion, 1913.

PRICE (Richard). — *A review of the principal question and difficulties in morals*, London, 1758.

PRIOR (Arthur Norman). — *Time and Modality*, Oxford, at the Clarendon Press, 1957.

Escapism : the Logical Basis of Ethics (Essays in Moral Philosophy edited by A.J. Melden, University of Washington Press, Seattle, 1958, pp. 135-146).

Logic and the Basis of Ethics, Oxford, at the Clarendon Press, 1961.

RAUH (Frédéric). — *L'expérience morale*, Paris, Alcan, 1926, 3e édit.

RAY (Jean). — *Essai sur la structure logique du code civil français*, Paris, Alcan, 1926.

REICHENBACH (Hans). — *Elements of Symbolic Logic*, New-York, Macmillan, 1947.

REID (Thomas). — *Essais sur les facultés de l'esprit humain (Œuvres complètes* publiées par Th. Jouffroy, Paris, Sautelet, 1829, t. V).

ROSS (Alf). — *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis*, Kopenhagen-Leipzig, Levin et Munksgaard - Felix Meiner 1933.

Imperatives and Logic (Theoria VII (1941), pp. 53-71) réimprimé dans *Philosophy of Science* XI (1944), pp. 30-46.

On the Logical Nature of Propositions of Value (Theoria XI (1945), pp. 172-210).

Ross (D.W.). — *The Basis of Objective Judgements in Ethics (The International Journal of Ethics* 37 (1927), pp. 113-127). *The Right and the Good*, Oxford, at the Clarendon Press, 1937.

Rousseau (Jean-Jacques). — Voir Masson.

Roth (Alois). — *Edmond Husserls ethische Untersuchungen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1960.

Rudzinski (Aleksander Witold). — *Z logiki norm*, Kraków, Wydawnictwa Wydzialu Prawa U.J., nº 8, 1947.

Russell (Bertrand). — *Religion et Science*, traduit de l'anglais par Philippe Mantroux, Paris, Gallimard, 1957², *Les Essais* LXXXVII.

Scheler (Max). — *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen logischen und ethischen Prinzipien*, Jena, Bernard Vopelius, 1899 (thèse).

Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.

Schlick (Moritz). — *Fragen der Ethik (Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, B. 4, Wien, Springer, 1930).

Segerstedt (Thorny T.). — *Imperative Propositions and Judgements of Value (Theoria* XI (1945), pp. 1-19).

Sertillanges (Antonin Dalmace). — *Le christianisme et les philosophies*, t. I et II, Paris Aubier, 1941.

Shaftesbury (Anthony) Earl of. — *An inquiry concerning virtue and merit (Characteristics of men, manners, opinions, times*, t. II, London, 1733).

Simon (Yves). — *Critique de la connaissance morale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

Smith (Adam). — *Théorie des sentiments moraux*, t. I et II, traduit de l'anglais par S. Grouchy Vᵉ Condorcet, Paris, Barrois, 1830.

Sorainen (Kalle). — *Der Modus und die Logik (Theoria* V (1939), pp. 202-204).

Spinoza (Baruch). — *Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique*, traduit du latin par Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1913.

Stevenson (Charles L.). — *Ethics and Language*, New Haven, Yale University, Press, 1953⁶.

Suarezius (Franciscus). — *De Legibus (Elenchus auctorum et operum qui in hocce volumine continentur*, Paris, 1838).

TAMMELO (Ilmar). — *Sketch for symbolic juristic logic (Journal of Legal Education* 8 (1955-1956), pp. 277-306).

TARSKI (Alfred). — *Pojecie prawdy w jezykach nauk dedukcyjnych*, Warszawa, Nakladem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, 1933, réimprimé en allemand sous le titre *Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen (Studia Philosophica*, 1 (1935), pp. 261-405) et traduit en anglais sous le titre *The concept of truth in formalized languages* (Alfred TARSKI *Logic, Semantics, Metamathematics*, papers from 1923 to 1938) translated by J.H. Woodger, Oxford at the Clarendon Press, 1956).

The semantical conception of truth (Philosophy and Phenomenological Research 4 (1944), pp. 341-376, réimprimé dans *Semantics and Philosophy of Language*. A collection of readings edited by Leonard Linsky, The University of Illinois Press at Urbana, 1952.

THOMAS AQUINATUS. — *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Taurini, Marietti, 1934.

De veritate (Quaestiones Disputatae cum Quodlibetis, Parmae, typis Petri Fiaccadori, 1859, t. II, pp. 5-458).

Summa Theologica (Opera Omnia iussu edita Leonis XIII P.M. cum commentariis Thomae de Vio Caietani O.P., Romae 1887-1906).

In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio, Torino, Marietti, 1964, 2e éd.

VAUCHER (Georges). — *Le langage affectif et les jugements de valeur*, thèse, Paris, P.U.F., 1925.

VIGNAUX (P.). — *Nominalisme (Dictionnaire de Théologie Catholique*, voir MICHEL, t. XI, col. 717-784).

WEINBERGER (Ota). — *UEber die Negation von Sollsätzen (Theoria* XXIII (1957), pp. 102-132).

Die Sollsatzproblematik in der modernen Logik (Rozpravy Ceskoslovenské Akademie Ved 68 (1958), nº 9, pp. 1-141).

Können Sollsätze als wahr bezeichnet werden ? (Rozpravy Ceskoslovenské Akademie Ved 68 (1958), nº 9, pp. 145-159).

Théorie des propositions normatives. Quelques remarques au sujet de l'interprétation normative des systèmes K_1 et K_2 de M. Kalinowski (Studia Logica IX (1960), pp. 7-21).

WESTERMARCK (Edward). — *L'origine et le développement des idées morales*, t. I, traduit de l'anglais par Robert Godet, Paris Payot, 1928.

WITTGENSTEIN (Ludwig). — *Tractatus Logico-Philosophicus.* The german texte of Ludwig Wittgenstein's *Logisch-philosophische Abhandlungen* with a new translation by D.F. Pears and B.F. Mc Guiness and with the introduction by Bertrand Russell F.R.S., London, Routledge and Kegan Paul, New-York, The Humanity Press, 1961.

WRICHT (Georg Henrik von). — *An Essay in Modal Logic (Studies in Logic and the Foundations of Mathematics,* Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1951).

Deontic Logic (Mind 60 (1951), pp. 58-74 réimprimé dans *Logical Studies,* London, Routledge and Kegan Paul, 1959 *(International Librairy of Psychology, Philosophy and Scientifc Method).*

Norm and Action, London, Routledge and Kegan Paul, 1963 *(International Librairy of Psychology, Philosophy and Scientific Method).*

WOLLASTON (William). — *Ebauche de la religion naturelle,* La Haye, J. Swart, 1726.

WROBLEWSKI (Jerzy). — *Zagadnienia teorii interpretacji prawa ludowego,* Warszawa, Wydawnictwo Prawnicze, 1959.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 9

Première Partie

POSITIONS ET ARGUMENTS

Chapitre Premier. — *Partisans du non. Une discussion de la « thèse négative »* 23

§ 1. Irrationalisme volontariste. Les Anciens et les Modernes (positivisme juridique). 23

§ 2. Irrationalisme sentimentaliste (émotionaliste). David Hume et ses continuateurs . 42

Chapitre II. — *Tenants du oui. Les principaux représentants de la « thèse positive »* 67

§ 1. Promoteurs d'une connaissance morale (juridique) émotionnelle 71

a) La connaissance axiologique (vérité des jugements moraux de valeur) ... 72
Franz Brentano 73
Edmund Husserl 85
Max Scheler 87
Nicolaï Hartmann 105

b) La connaissance normative (vérité des normes juridiques). Carlos Cossio .. 119

§ 2. Défenseurs d'une connaissance morale (juridique) intellectuelle 129
Aristote 129
Thomas d'Aquin 134
Thomas Reid 140
Annexe au § 2 148

Deuxième Partie

VÉRITÉ ET VÉRIFICATION DES PROPOSITIONS MORALES ET JURIDIQUES

Une reprise de la « thèse positive »

Chapitre III. — *Propositions morales et normes juridiques* 155

§ 1. Les notions grammaticale et logique de proposition 157
§ 2. Une classification des propositions 164
§ 3. Propositions pratiques. Propositions morales 183
§ 4. Normes morales et leurs espèces : normes juridiques et règles de conscience 187

Chapitre IV. — *Vérité et vérification des estimations morales* 197

§ 1. Valeur et valeur morale 197
§ 2. Connaissance des valeurs morales. Estimations morales, leur vérité et leurs espèces . 206
§ 3. Vérification des estimations morales premières 209
§ 4. Vérification des estimations morales secondes (le syllogisme estimatif) 224

CHAPITRE V. — *Vérité et vérification des normes morales* 235

§ 1. Vérité des normes morales (au sens large). 235

a) Vérité des normes morales naturelles . 236

b) Vérité des normes humaines juridiques au sens restreint 239

c) Vérité des règles de conscience 242

§ 2. Justification rationnelle des normes morales premières 243

§ 3. Justification rationnelle des normes morales secondes 247

a) Normes-conclusions et syllogisme normatif 247

b) Normes-compléments et délégation normative 251

CHAPITRE VI. — *Valeur logique et justification rationnelle des impératifs moraux* 255

§ 1. Impératifs moraux et leurs espèces 255

§ 2. Valeur logique des impératifs moraux .. 260

§ 3. Justification rationnelle des impératifs moraux et syllogisme impératif 262

CONCLUSION 267

OUVRAGES CITÉS 273

Imprimerie EMMANUEL VITTE
177, Avenue Félix-Faure, LYON
Dépôt légal : 2e trimestre 1967
Numéro d'imprimeur 14 019

Made in France

Imprimé en France